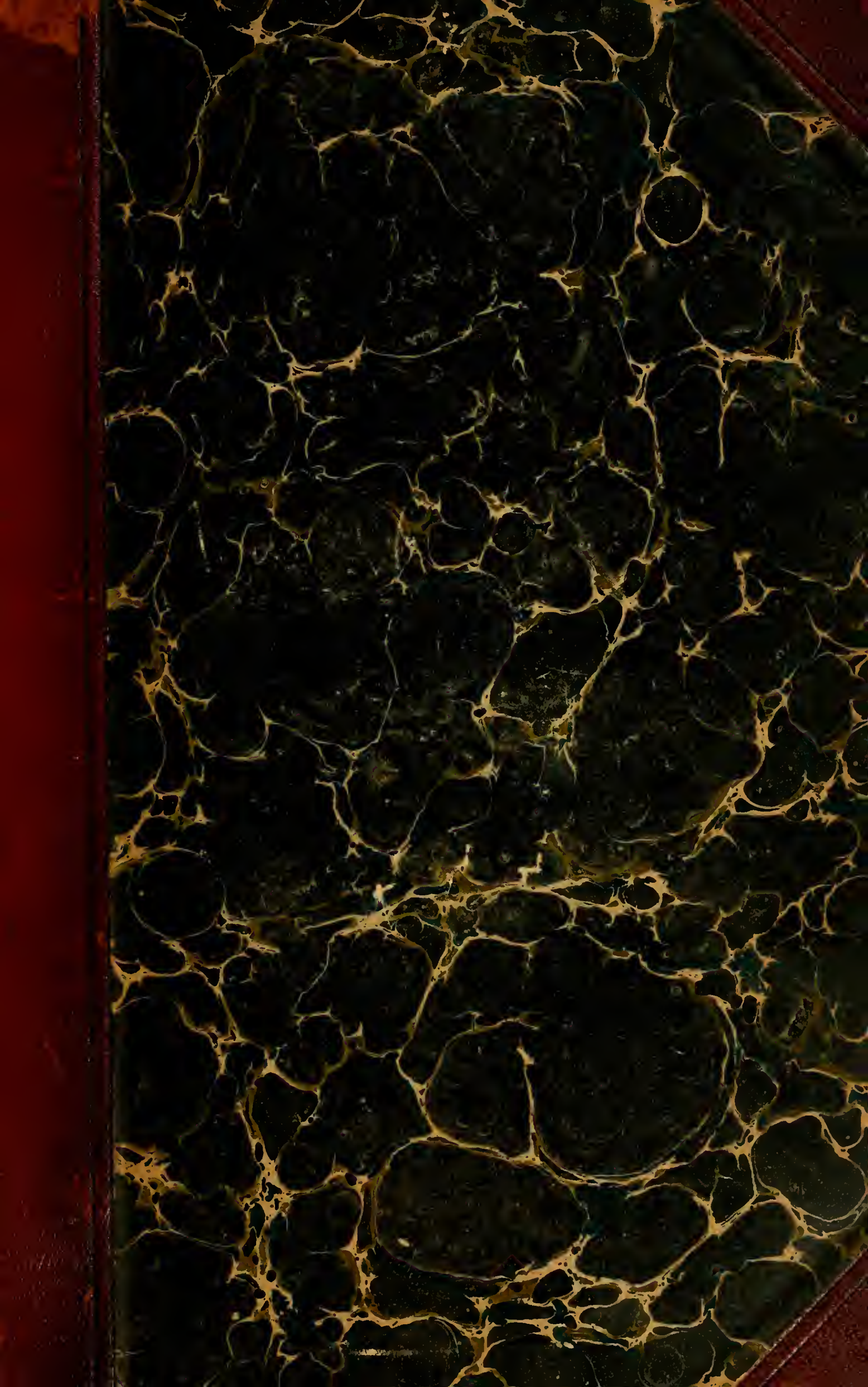
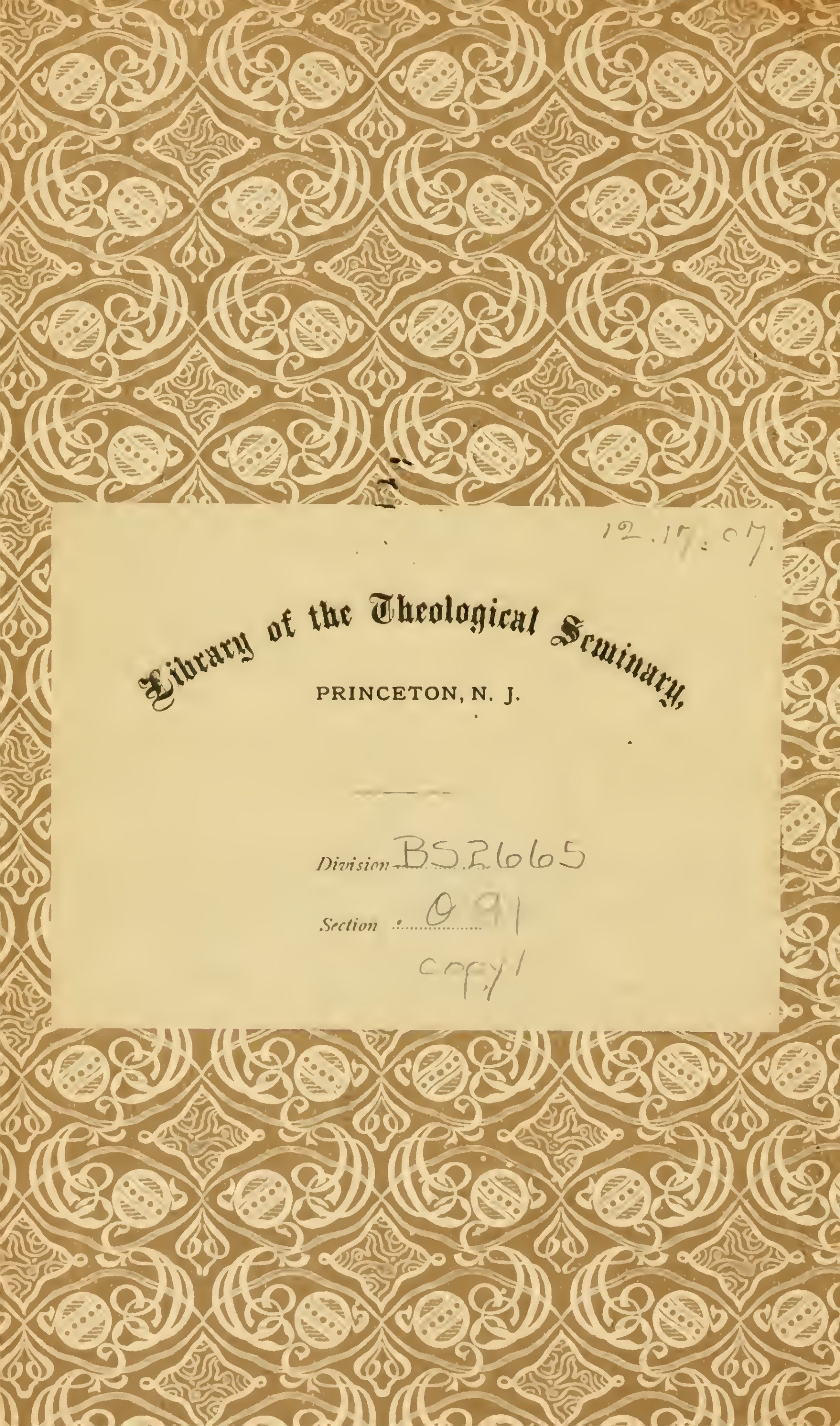




12.17.07.
Library of the Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.
Division BS2665
Section O91
copy 1



# COMMENTAR

ZUM

# RÖMERBRIEF

VON

D. TH. CARL WILHELM OTTO,
CONSISTORIALRATH.

ZWEITER THEIL

CAPP. 8—16.

GLAUCHAU,
VERLAG VON ARNO PESCHKE.
1886.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.

# VORWORT.

Um den zweiten Band nicht über den Umfang des ersten anschwellen zu lassen, habe ich die dem Manuscript beigegebenen Anhänge zur Erklärung von Capitel 11, welche meist Polemisches gegen die moderne Theorie von der Zukunft Israels enthalten, ausgeschieden. Auch die Besprechung der mir bis jetzt zu Gesicht gekommenen Recensionen (Sächs. Kirchen- u. Schulblatt Nr. 26 und Theolog. Literaturblatt Nr. 31) habe ich nicht, wie ich wollte, dem Vorworte beigegeben, sondern zurückgelegt, und mich entschlossen, zu warten, bis der zweite Theil die kritische Linie passirt hat. Es wollte mir nämlich angemessener und für die Sache förderlicher erscheinen, das Verzeichniss aller der Wunderlichkeiten und Absonderlichkeiten, welche schon jetzt die Herren Kritiker registrirt haben, zu einem gewissen Abschluss kommen zu lassen, um das unangenehme Geschäft, unbillige Urtheile abzuwehren, wo möglich, mit einem Male zu erledigen. Ich zweifle nicht daran, dass es mir gelingen wird, bei dieser Gelegenheit auch Goldkörner zu finden; ich werde sie mit Freuden sammeln und zur Lösung exegetischer Fragen nutzbar anzulegen versuchen.

Alles freilich nur dann, wenn mein Herr Verleger sich dazu entschliesst, die Herstellung einer besondern Broschüre, welche die Anhänge und die Besprechung der Recensionen enthalten würde, zu übernehmen. Selbstverständlich wird die Bereitwilligkeit dazu von der Aufnahme und Abnahme meines Commentars abhängig sein. — Soweit das Geschäftliche!

Vor allen Dingen Lob und Preis dem Herrn, der bis hieher geholfen hat!

Noch erfülle ich eine theure Pflicht, wenn ich meinem lieben Freunde Gottlob Baltzer in Wernsdorf auch an dieser Stelle für die Treue danke, womit er seine Hülfe bei der mühevollen Correctur, imgleichen bei der Revision der Citate mir bis zum letzten Buchstaben gewährt hat.

Schliesslich dem Herrn Verleger, sowie den Herren Bär & Hermann (Buchdruckereibesitzern in Leipzig) für die Ausstattung des Buches meinen verbindlichsten Dank.

Eisenberg in Thüringen, im August 1886.

**D. C. W. Otto,**
Consistorialrath.

## Capitel 8.

*Ἄρα οὖν*: mit dieser Partikel hatte der Apostel die nächste Folgerung aus seiner nunmehrigen Dienststellung, in welcher er Jesum Christum zu seinem Herrn hat, gezogen. Mit der Gefangenschaft, mit der Knechtschaft unter dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας* ist es aus. Der *ἐγὼ* ist nunmehr seinem innersten Wesen nach, zu welchem das Fleisch mit seiner annoch verbliebenen Unterthänigkeit unter das Gesetz der Sünde nur in accidentellem Verhältniss steht, wieder dem Gesetze Gottes unterthan, also frei, frei in seinem Geiste (*νοΐ*) und darauf kommt es zunächst an.

Es ist, als ob der Apostel in seiner Freude und Dankbarkeit sich überstürzt, indem er ohne alle weitere Vermittlung neben *ἄρα οὖν* ein zweites *ἄρα*, ein *ἄρα νῦν*, stellt. Er schliesst in frommer Hast sofort an, was ihm vor Allem am Herzen liegt, dass er nunmehro, als ein dem Herrn Jesu zum Dienst Verpflichteter in Christo Jesu sei und rühmen dürfe: „ich bin meiner Schuld, aller meiner Schuld ledig". Das volle Verständniss dieses Jubelrufs, der sich an den ersten mit *ἄρα* unmittelbar herandrängt, kann ja erst das Folgende bringen.

Hier nur eine Skizze zu dem *οὐδὲν κατάκριμα*, die zugleich als Inhaltsangabe der nächsten Verse dienen mag.

Eben, weil der *ἐγὼ* dem Geiste nach (*νοΐ*) dem Herrn Christo angehört, so ist die Sünde in seinem Fleische nicht mehr Schuld, nicht mehr fortbestehende Todesursache, sondern nur noch ein Widerfahrniss, dessen Folgen der Christ zu tragen hat, bis des Leibes Erlösung erfolgt. Der Christ erleidet die Sünde im Fleisch, aber er thut nicht ihren Willen, ist ihr nicht unterthan. Die Ansprüche, welche das Gesetz an die Sünde im Fleisch hat, sind von Christo befriedigt; und wer sein Leben in Christo hat, ist der Schuld ledig.

Doch ich habe vor allen Dingen über die Stellung zu referiren, wlche die neuere Exegese zu der Frage über den Inhalt des achten Capitels und über den Zusammenhang mit dem siebenten Capitel einnimmt. Zunächst über *G*.

*G* findet in Cap. 8 das Werk des heiligen Geistes beschrieben. Der erste Abschnitt vv. 1—11 stellt den heiligen Geist dar als das Princip der geistigen und leiblichen Auferstehung der Gläubigen; der zweite von vv. 12—17 den Zustand, in welchem der heilige Geist

den Gläubigen versetzt als den des Kindes und Erben, der dritte von vv. 18—30 die gewisse Verwirklichung der Herrlichkeit, zu welcher die Gläubigen von Ewigkeit her bestimmt sind; der vierte Abschnitt von vv. 31—39 bringt den Lobpreis der Heilsgewissheit.

Im ersten Abschnitt also schildern nach *G* die vv. 1—4 die Wiederherstellung der Heiligkeit durch den heiligen Geist; die vv. 5—11 die aus der Vernichtung der Sünde abfolgende Vernichtung des Todes.

Nach *M* schildert Cap. 8 den glücklichen Zustand des Menschen in Christo. Er sagt: „das Glück des Christen, welches 5, 1 u. flgg. als Wirkung der Glaubensrechtfertigung dargestellt ist, erscheint hier als Wirkung der durch Christum erlangten sittlichen Freiheit. Man sieht daraus, dass Paulus den Glauben nicht anders, denn als das Bewirkende der ethischen Freiheit dachte, in welcher Qualität der Glaube nicht nur das Bewusstsein der Versöhnung und die Hoffnung der Seligkeit, sondern auch die Aneignung der letztern sittlich vermittelt".

Anders *W*: „Der dritte Abschnitt (Cap. 8) handelt von dem Leben im Geiste, indem zuerst gezeigt wird, wie dieser Geist thatsächlich von der Macht der Sünde und des Todes befreit (8, 1—11), dann aber, wie in diesem Geiste zugleich Gewissheit der Heilsvollendung trotz aller Leiden dieser Zeit gegeben ist (8, 12—27). Damit ist der Abschluss des dritten Abschnittes erreicht. — „Die triumphirende Gewissheit des ewigen Heils in den vv. 28—30 greift zurück auf den zweiten Hauptheil (die Rechtfertigung durch den Glauben)".

Gemeinsam ist diesen Angaben, dass Cap. 8 irgend wie in Beziehung stehe zum Werke des heiligen Geistes oder zu der Wiedererlangung der sittlichen Freiheit oder zum Leben im Geiste überhaupt, dadurch aber aus dem logischen Zusammenhange mit Cap. 7 gelöst und mehr als Anhang der Lehre von der Rechtfertigung behandelt sei.

Was ich gegen diese Angaben, welche selbstverständlich die Auslegung der genannten Interpreten widerspiegeln, einzuwenden habe, wird die nachfolgende Darlegung zeigen. Da es jedoch in mehr, als in einem Betracht den Leser fördert, wenn er wenigstens vorläufig die Ergebnisse der exegetischen Forschung kennen lernt, so will ich auch meinerseits nicht anstehen, den Inhalt, welchen ich in Cap. 8 gefunden habe, dahin zu präcisiren, dass der Apostel die Herrlichkeit des neuen Dienstes schildert, indem er zeigt, dass und wie in diesem Dienste das, was von dem Sündengesetz dem Fleische des Christen noch anklebt, das θνητὸν σῶμα sammt allen Widerwärtigkeiten dieser Zeit glorreich werde und müsse überwunden werden, denn „Christus Jesus ist unser Herr, wer mag uns von ihm scheiden!"

v. 1. Νῦν soll temporale Bedeutung haben; natürlich, weil nach *G* v. 25 des vorigen Capitels noch zur Schilderung des früheren

Zustandes der innern Zerwürfniss gehört, welchem nunmehr der neue Zustand mit νῦν gegenübergestellt wird. Ich kann es mit Philippi nur logisch fassen: Jetzt, wie die Sachen stehen, nach Einsetzung des νοῦς in sein richtiges Verhältniss zum Gottesgesetz, und nach Beschränkung des Sündengesetzes auf das Fleisch (in Folge dessen das θνητὸν σῶμα!). — Ueber κατάκριμα ist bereits in der Einleitung gehandelt. Dass noch ein δουλεύειν τῇ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας stattfindet, berührt den αὐτὸς ἐγὼ nicht, kann daher auch nicht mehr die Wirkung haben, das in Christo den Gläubigen geschenkte Leben aufzuheben, eben darum nicht, weil, wie nachher ausgeführt werden wird, die Culpabilität der Sünde durch das κατακρῖναι τὴν ἁμ. ἐν τῇ σαρκὶ τοῦ υἱοῦ θ. gehoben ist.

Als Rückbeziehung auf 7, 25 ist richtig; die Art derselben unrichtig. Der Apostel folgert aus dem αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ eine Thatsache, welche zur unerlässlichen Voraussetzung die Erlösung des ἐγὼ aus der Gefangenschaft hat (7, 23); er zeigt, wie das οὐδὲν νῦν κατάκριμα für die ἐν Χριστῷ daraus folgt (ἄρα), indem er ausführt, wie die noch fortbestehende Unterthänigkeit des Ich unter dem Sündengesetz dem Fleische nach etwas Verdammliches nicht in sich begreift.

Die Worte τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησ. stehen nach *G* im Gegensatz zu αὐτὸς ἐγώ: ich, sowie ich in mir selber bin (7, 25). Dass αὐτὸς ἐγὼ so heissen kann, wenn der Zusammenhang diese Beziehung des ἐγὼ auf sein Fürsichsein fordert, bezweifle ich nicht. Dass es hier nicht so heisst, habe ich oben nachgewiesen. Der αὐτὸς ἐγὼ wird von dem Ich, welches dem Fleische nach noch in der Botmässigkeit des Sündengesetzes sich befindet, unterschieden und als das eigentliche Ich (αὐτὸς ἐγώ) bezeichnet, weil es zu dem Wesen des ἐγὼ gehört, dem Gottesgesetz dienstbar zu sein.

Dass die in den gewöhnlichen Ausgaben eingeklammerten Worte: μὴ κατὰ σάρκα περιπ. — πνεῦμα aus v. 4 herübergenommen, also hier eingeschoben sind, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung.

v. 2. Τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησ. *G* fragt, ob ἐν Χρ. Ἰ. zu νόμος oder zu πνεῦμα oder zu ζωῆς zu construiren sei. Er entscheidet sich für die Verbindung mit νόμος. „Dem Apostel“, so sagt er, „ist es wichtig, daran zu erinnern, dass im Gegensatz jener Herrschaft des Buchstabens, welche Sclaven aus uns machte, die Herrschaft des Geistes des Lebens, welche uns befreit, in Jesus Christus ihren Anfang und ihre Weihe erhalten hat“. Νόμος wäre also soviel, als Herrschaft oder Macht. Das ist nun freilich die eigentliche Bedeutung von νόμος nicht. Es giebt selbst für das Gesetz Gottes, wie v. 3 zeigt, ein ἀδύνατον. Ob das Gesetz mit Macht auftritt und inwieweit es machtvoll wirkt, wird von der näheren Bestimmung über Ursprung und Beschaffenheit des νόμος abhängen. Gesetz ist stets die allgemeine Regel oder Norm, welche gewissen Erscheinungen zu Grunde liegt oder doch zu Grunde liegen

soll. Es käme also nicht sowohl auf die machtvolle Wirksamkeit, sondern auf das Constante in der Wirksamkeit des *πνεῦμα* an; eben dies Constante wäre der *νόμος* und hätte die Wirkung, frei zu machen; der *νόμος* fände sich am *πνεῦμα ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Was ist das? Wohin mit diesem präpositionellen Zusatz? *M*, *W*, auch *G* meinen: es müsse mit *ἠλευθέρωσε* verbunden werden, denn „ausser Christo konnte diese befreiende Wirksamkeit nicht eintreten" (*M*), und „wegen der offenbaren Beziehung auf *τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ.* sei diese Verbindung geboten (*W*). — Am nächsten lag es, *ἐν Χρ. Ἰ.* zu *τῆς ζωῆς* zu construiren, und so hatte denn auch Luther, und unter den neuesten Auslegern *H* gethan. Das verbietet *M* wegen v. 3, und weil der verbindende Artikel hinter *ζωῆς* fehlt. Dass Flatt, Tholuck den Zusatz mit *πνεῦμα* verbinden, noch andre, wie Calvin, Glöckler, Krehl mit *ὁ νόμ. τοῦ πνεύμ. τῆς ζωῆς*, soll hier nur erwähnt sein.

Ich halte mich zunächst an *M*, *W*, *G*, welche den Zusatz zu *ἠλευθέρωσε* ziehen. Was wäre denn *τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς* ohne den Zusatz? — Ein völlig unbestimmtes, und doch ausser Christo irgend wie vorhandenes selbstständiges Wesen, dessen Werk innerhalb der Gemeinschaft mit Christo das Befreien war. Ich begreife, dass *M*, um dieser Unbestimmtheit und Pseudoselbstständigkeit zu entgehen, darunter den heiligen Geist verstand, „welcher im Innern des Christen wirkend ihm das ewige Leben vermittelt; und von dem das ethische Regiment (*ὁ νόμος τοῦ πν.*) ausgeht". Ebenso *W*. Ich verstehe nur nicht, wie der Apostel dazu gekommen sein sollte, den heiligen Geist als *τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς* zu bezeichnen. Es ist freilich nichts leichter, als den heiligen Geist mit der *ζωή* in Verbindung zu setzen, aber der Apostel hat das nicht gethan. Ihm ist die *ζωή* schlechterdings durch die Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen vermittelt; die Aneignung der *ζωή* aber von der *πίστις* abhängig; ebenso kommt die Erlösung nach Paulinischem Lehrbegriff nicht durch das göttliche *πνεῦμα* zu Stande, sondern durch die gläubige Annahme des Heils in Christo Jesu, bei welcher Annahme ja freilich der heilige Geist allewege thätig ist, aber nicht als befreiender, sondern als aneignender.

Ich fürchte: die moderne Exegese hat sich durch die Neigung verleiten lassen, in das Heilswerk Christi den ethischen Process als bei der Befreiung von der Sünde und vom Tode cooperirend einzuschwärzen. Wenigstens bricht diese Tendenz bei Auslegung des 4. Verses unverholen hervor.

Warum denn die allernatürlichste und nächste Verbindung des Zusatzes mit *τῆς ζωῆς* ablehnen? Wegen v. 3, sagt *M*. Allein, wie sich sehr bald ergeben wird, hat v. 3 nicht das Mindeste gegen die Verbindung des Zusatzes mit *τῆς ζωῆς* einzuwenden. — Aber der Artikel fehlt; es hätte doch stehen müssen *ζωῆς τῆς ἐν Χ. Ἰησ.*! Dieser Einwand *M*s ist ganz und gar verkehrt. *Ἐν Χριστῷ* wird zu einem Nomen als nähere Bestimmung gesetzt (ohne Artikel),

wenn Nomen und Zusatz zu einem Begriff zusammengehen. Das wird dann der Fall sein, wenn das Nomen ein Verbale ist, das Verbum aber durch diesen Zusatz adverbialiter bestimmt wird. So ἀγάπη, πίστις, ἐλπὶς ἐν Χῷ, und hier ζωὴ ἐν Χρῷ, weil das ζῆν ἐν Χριστῷ die Grundformel ist. Selbstverständlich tritt der Artikel sofort vor den Zusatz, wenn der letztere nur zur Unterscheidung des Nomens von einem gleichnamigen angefügt ist. Dieser ζωὴ sind nach 6, 11 alle diejenigen theilhaftig geworden, welche in Christo Jesu sind. Es war daher so unrecht nicht, wenn etliche Ausleger unter πνεῦμα nicht den heiligen Geist verstanden wissen wollten, weil in diesem Falle ein Attribut, welches den Christen als solchen zukommt, nämlich ζῶντες ἐν Χῷ zu sein, auf eine objective Gotteskraft übertragen würde, die einer solchen Erläuterung in keinerlei Weise bedürftig ist. Man fand in dem νόμος τοῦ πνεύματος ein Analogon zu νόμος τοῦ νοός (7, 23) und war in formaler Beziehung dazu vollkommen berechtigt, irrte aber darin, dass man ohne Weiteres πνεῦμα mit νοῦς identificirte. Meine Bemerkungen zur Paulinischen Psychologie werden hoffentlich dazu helfen, beide Begriffe in rechter Weise auseinanderzuhalten. Πνεῦμα, das Organ für Gott und Göttliches, tritt in dem Leben des Sünders, nachdem das ἐγώ sich wider Gott entschieden hatte, zurück, ohne doch ganz zu erlöschen. Wo Göttliches sich ihm darstellt, da recipirt es und giebt das Empfangene an den ἐγώ ab, ihn selbst bis zum θέλειν anregend. Ohne directe Mittheilung von Oben bleibt es stumm, giebt aber sein Vermögen für Absolutes an den νοῦς, an das Erkenntnissvermögen ab, in Kraft dessen die einzelnen Wahrnehmungen zu Begriffen, die Begriffe zu Anschauungen, bez. zu Wissensgebäuden verarbeitet werden. Der von Gott abgewendete, aber der Welt der Erscheinungen zugewendete hat es daher vorzugsweise mit dem νοῦς zu thun, demselben seine psychisch vermittelten Wahrnehmungen zuführend, und dieselben in Form allgemeiner Erkenntnisse wieder empfangend. Der Apostel hat uns in ergreifender Weise geschildert, wie die Vernunft im Kampfe mit der Sünde unterliegt und nunmehr auch der νοῦς im Dienste der neuen Herrschaft arbeitet und mit ihm die vom πνεῦμα empfangene Richtung auf das Absolute, in Folge dessen das Götzenwesen seinen Anfang nimmt.

Sowie aber der αὐτὸς ἐγώ, der ἔσω ἄνθρωπος seiner Sclaverei ledig wird, treten die geistigen Thätigkeiten sofort in ihre ursprünglich von Gott ihnen zugewiesenen Functionen ein, und es ist dafür gesorgt, dass sie empfangen, was zu ihrer Functionirung erforderlich ist. Der αὐτὸς ἐγώ wird in die Lebensgemeinschaft mit Christo aufgenommen und dadurch der Heilsordnung unterthan. Das πνεῦμα des Erlösten ist nunmehr Gefäss und Organ für das Leben in Christo Jesu, τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χρ. Ἰ. Dies πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χρ. hat seine constante Ordnung, seine principielle Weise (νόμος), der Sünde und dem Tode entgegen zu sein. So konnte eins nicht sein in dem lebendigen Christen ohne das andere. Das Gesetz, welches

der mit dem Leben in Christo erfüllte Geist handhabte, die neue christliche Lebensordnung, der neue christliche Dienst, befreite den ἐγώ von dem Gesetze der Sünde und des Todes. Τῆς ζωῆς ist der Genit. der Zugehörigkeit.

*Οὐδὲν νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χ. Ἰ.* hatte der Apostel gesagt, und damit die principielle Erlösung vom Gesetze, dem der Christ factisch noch unterthänig ist, nämlich dem Gesetze des Todes behauptet. Würde denn die Erlösung als Factum wieder in Frage gestellt durch v. 2? Scheint es nicht so, als wäre sie hier auf eine fortlaufende Wirkung der Reinigung von der Sünde kraft des Lebensgeistes Christi gegründet, statt auf die von Christo vollzogene Erlösungsthat? Und doch verhält es sich anders; es ist das Heil auch nicht an dem geringsten Theil durch subjective Kraftanstrengung herzustellen, denn auch die *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκί*, die ihre Machtwirkung noch äussert in der Herbeiführung des leiblichen Todes, ist gerichtet, und das Gesetz, soweit es nach dieser Seite Forderungen an den Menschen hatte, erfüllt. Die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Thatsache wird nach 8, 11 offenbar werden in der Auferweckung unsrer sterblichen Leiber.

So ist denn das *δουλεύειν τῇ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας* in das Licht des *ἐλευθερώθ. ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμ. καὶ θ.* zu stellen. Der Erlöste ist zur Zeit nach dem Fleische noch unterthan dem Gesetz der Sünde; aber Sünde und Tod können ihn bei dieser Unterthänigkeit auf die Länge nicht festhalten, denn das Gesetz ist durch Christi Tod befriedigt und eben darum die Sünde machtlos geworden (1 Cor. 15, 56), weil das Gesetz ihr nicht mehr zur Seite steht. Der Christ hat den Freiheitsbrief, so zu sagen, in der Tasche; der Termin der factischen Lösung auch des Leibes aus den Todesbanden ist bereits festgestellt. Bis dahin, aber auch nur bis dahin gilt 7, 25b.

Von hier aus musste die Auslegung eine ganz verschiedene Richtung nehmen, je nachdem das *ἐλευθερῶσαι* in v. 2 als perfecte Thatsache oder als ein durch successive Gesetzeserfüllungen zu erreichendes Ziel aufgefasst wurde.

Wir werden sehen, wie die neuere Auslegung, insbesondere *G*, diesen zweiten Weg betreten habt.

vv. 3 und 4. *G* übersetzt: „Denn — ein Ding der Unmöglichkeit für das Gesetz, sofern es schwach war durch die Wirkung des Fleisches — Gott hat, indem er seinen eignen Sohn in der Aehnlichkeit eines Sündenfleisches und für die Sünde sandte, die Sünde im Fleisch verdammt, damit die vom Gesetz verlangte Gerechtigkeit erfüllt würde an uns, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln".

Aus der Uebersetzung wird sich leicht die Auslegung erkennen lassen. *G* ist mit *M* u. A. einverstanden, dass *τὸ ἀδύνατον* als Nominat., demnächst aber als Apposition zu *κατέκρινε* aufzufassen sei. Allein damit ist wenig geholfen. *M* scheint das selbst gefühlt

zu haben, wenn er die „Einfachheit und Klarheit der Auslegung“ dadurch in’s Licht zu stellen gedenkt, dass er eine ähnliche „abrupte Wendung“ gebraucht, z. B. denn das dem Gesetz Unmögliche — Gott verurtheilt die Sünde u. s. w. Also bald Apposition, bald abrupte Wendung. Wozu doch die Umstände! Für Apposition setzt Winer (Gr. 6. S. 507) Prädicat, oder an die Spitze gestellter Nominativ, welchem das Satzverb nicht regelmässig angepasst wird. Auch Kühner (Gramm. § 508) weiss von diesem unvermittelt vorangestellten Nominativ, und weist ihn der rhetorischen Anacoluthie zu. Man hat damit ein Weiteres nicht erreicht, als was man in dem sogenannten Nominativus oder Accusativ. absolutus längst hatte, und insofern richtiger hatte, als Apposition und Prädicat einer dem betreffenden Satze oder Nomen inhaltlich gleichen Sphäre angehören, während der vorangestellte absolute Nominativ aus dem nachfolgenden Inhalt nur den Hauptpunkt hervorhebt und an die Spitze stellt. Wir haben eigentlich in jedem Büchertitel einen solchen Nominativ. absolut. Jede Abhandlung bringt ihn — wenigstens in den meisten Fällen — als Ueberschrift. Noch näher wird uns diese Ausdrucksweise gerückt durch die kurze Inhaltsangabe, welche amtlichen Schreiben seitlich beigegeben und in der Regel mit Wendungen, wie: Betreffend, Anlangend, in Anbetracht u. s. w. versehen wird. Der Nominat. absol. unterscheidet sich dadurch wesentlich von der Apposition, dass er angiebt, wovon das Nachfolgende handelt, nicht Sätze oder Satztheile erläutert, was in dem vorliegenden Falle um so beachtlicher ist, als sich das *ἀδύνατον* eigentlich nur auf das *κατακρῖναι* des nachfolgenden Satzes beziehen würde, nicht auf den ganzen Satz. Selbstverständlich wird die Auflösung des Nom. abs. in einen appositionellen Relativsatz mit *ὅ — ἐστι* unbedenklich sein, wenn der Zusammenhang ein Appositionsverhältniss indicirt. Also: anlangend, in Anbetracht des *ἀδύνατον τοῦ νόμου* hat Gott u. s. w.

Ich möchte jedoch meine Zustimmung zu dieser Auffassung nicht aussprechen, ohne zweier Versuche, der ungewöhnlichen Ausdrucksweise durch Ergänzung zu Hülfe zu kommen, zu gedenken, und zwar zuerst durch Ergänzung von *ἐποίησεν*. So schon Luther. Dawider spricht, dass die Auslassung eines so wesentlichen Bestandtheils in der Gräcität sich kaum anderweit wird nachweisen lassen. Ein weiteres hauptsächliches Bedenken behalte ich mir vor.

Einen zweiten Versuch habe ich selbst durch Einführung eines *ἐγένετο* gewagt: „Das dem Gesetz Unmögliche — geschah, kam zu Stande. Für die Ellipse des *γίγνεται; ἐγένετο* finden sich im N. T. Analoga. Act. 10, 15 *φωνὴ πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτὸν* sc. *ἐγένετο*. Aus dem Römerbrief 10, 1. 11, 11. Dann 2 Cor. 4, 15, besonders instructiv 2 Cor. 8, 13: *οὐ γὰρ ἵνα ἄλλοις ἄνεσις, ὑμῖν δὲ θλῖψις* sc. *γένηται*.

Was mich an beiden Versuchen irre gemacht hat, ist der Umstand, dass ausgelegt wird, als stände *τὸ ἀδύνατον τῷ νόμῳ*,

das, was dem Gesetze unmöglich ist, während im Texte steht *τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου*, im erstern Falle würde ein actuell Unmögliches indicirt sein, während, wie die Worte lauten, ein dem Gesetze inhärirendes, ein zu seinem Wesen gehöriges *ἀδύνατον* gemeint ist. Dass *ἀδύνατος* auch den Genit. regiert, ist weder behauptet worden, noch wird es jemand aus der Gräcität nachweisen können.

Aus diesem Genitivverhältniss ergiebt sich nun für die Bedeutung des substantivirten *ἀδύνατον* ein Weiteres. Was wäre denn: „die Unmöglichkeit des Gesetzes", bez. die dem Gesetze wesentliche Unmöglichkeit? Es würde vieler Künste bedürfen, um dieser Combination einen leidlichen Sinn abzugewinnen. Heisst denn aber *ἀδύνατος* eben nur unmöglich? Nicht auch: unfähig? schwach? Wenn es Act. 14, 8 von dem Manne zu Lystra heisst: er war *ἀδύνατος τοῖς ποσίν*, so kann das unmöglich anders verstanden werden, als: er war unfähig, zu gehen. Imgleichen werden die *ἀδύνατοι* Röm. 15, 1 sicherlich nicht die Unmöglichen sein, sondern die Schwachen. Giebt denn nicht das erläuternde *ἐν ᾧ ἠσθένει* ausreichenden Beweis, dass *τὸ ἀδύνατον* nicht die Unmöglichkeit, sondern die Unfähigkeit des Gesetzes heissen muss?

Damit ist denn über die Ergänzung sowohl von *ἐποίησεν*, als von *ἐγένετο* der Stab gebrochen. Es kann nicht gesagt sein: „Die Unfähigkeit des Gesetzes habe Gott gethan — oder sie sei zu Stande gekommen.

Somit bleibt die Auffassung des *τὸ ἀδύνατον τ. ν.* als eines Nomin. absol. stehen. Es ist auszulegen und zu übersetzen: „in Anbetracht der Unfähigkeit des Gesetzes".

Auch ist mir unerfindlich, weshalb *ἐν ᾧ* durchaus: insofern oder weil heissen soll. Das Gesetz war nicht in allen Stücken unfähig und ohnmächtig; in diesem Stücke war es ohnmächtig, die Sünde zu verdammen im Fleisch. Mithin zeigt *ἐν ᾧ* die Sphäre an, in welcher sich die Ohnmacht des Gesetzes zeigte.

Ueber *διὰ τῆς σαρκὸς* sagt *M* nur das Eine, dass es heissen soll: durch Schuld des Fleisches. Ausführlicher explicirt sich *G*:

„Das Gesetz konnte wohl die Sünde in Form schriftlicher Erklärung richten, indem eben ihre Verurtheilung auf die steinernen Tafeln eingegraben war, nicht aber, in der Weise, dass es diese Verurtheilung in einem wirklichen menschlichen Leben zur Erscheinung brachte. Und doch war dies die nothwendige Bedingung für die Vernichtung des sündhaften Hangs in der Menschheit und für die Herstellung der Heiligkeit." An dieser Erklärung ist so ziemlich Alles verfehlt. Wie die Vollziehung des Todesurtheils an einem Menschenleben die Bedingung sein soll für die Vernichtung des sündhaften Hanges, das lässt sich allenfalls begreifen, denn todt ist todt. Allein dies radicale Verfahren lag schwerlich in dem Willen Gottes. Wie nun aber die Vollstreckung des Todesurtheils Bedingung sein soll für die Herstellung der Heiligkeit, das verstehe ich

nicht, denn die Heiligkeit Gottes ist doch nicht gemeint, sondern die Heiligkeit der Menschheit.

Nicht minder habe ich die Meinung Gs zu beanstanden, dass das Gesetz die Sünde nur in Form schriftlicher Erklärung — so zu sagen — auf dem Papier habe richten können. Das Gesetz Gottes darf nie von Gott selbst getrennt werden; als Gesetz Gottes aber fungirt es nicht bloss schriftlich, es fällt nicht bloss Erkenntnisse, sondern es hat und übt auch die Executivgewalt — selbstverständlich innerhalb der von Gott selbst ihm gesteckten Grenzen. Werden die Urtheile nicht sofort executirt, so doch unfehlbar zu der rechten Zeit. Das *ἀδύνατον* hat also seinen Grund nicht in der dem Gesetze als solchem abgehenden Macht, seine Erkenntnisse zu vollziehen, sondern in Umständen, welche das Gesetz hindern, von der ihm zustehenden Macht Gebrauch zu machen. Nun sagt der Apostel: *ὁ νόμος ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*. Man würde ihn aber, wie ich meine, unrecht verstehen, wenn man die Worte so auslegen wollte, als hätte die *σὰρξ* aus eigner Kraft die richterliche Gewalt des Gesetzes lahm gelegt. Was vermag denn die *σὰρξ* gegen das Gesetz Gottes! — Wenn das Gesetz ohnmächtig war *διὰ τῆς σαρκός* — und dass es sich so verhielt, steht ausdrücklich da — so kann das nur geschehen sein in Folge einer Verordnung von der Stelle, von welcher auch das Gesetz seinen Inhalt und seine Auctorität empfangen hat, sich also auch eventuell Beschränkungen seiner Gewalt gefallen lassen muss.

Nun stehen allerdings zwei Willenserklärungen Gottes einander gegenüber:

„Welche Seele sündigt, die soll sterben", und andrerseits: „Gott will nicht den Tod des Sünders u. s. w." Könnte nun die Ursache, um derentwillen der Sünder sterben soll, beseitigt oder, bildlich ausgedrückt, getödtet werden, ohne dass das Leibesleben des Sünders zum Tode getroffen wird, so wäre einerseits dem Gesetze Genüge geschehen, andrerseits auch Gottes gnadenreicher Wille in Betreff des Sünders gewahrt und aufrecht erhalten. — Das Gesetz würde also gemäss dieser allerhöchsten Beschränkung seiner Strafgewalt das ihm zustehende Recht (*δικαίωμα*) in der Weise erlangen wollen, dass es das Leibesleben des Sünders vernichtet, um dadurch seine Anforderungen an die *ἁμαρτία* zu befriedigen, jedoch nicht so, dass es die *σὰρξ* als Trägerin der *ἁμαρτία*, sondern dass es die *ἁμαρτία* in der *σὰρξ* tödtete, dagegen die *σὰρξ* selbst als Geschöpf Gottes, ja als integrirenden Bestandtheil des *ἐγώ* verschonte. Das würde aber nur dann geschehen, wenn dem Gesetz offner Zutritt zu der Sünde eingeräumt werden könnte, so dass es die Sünde isolirt, für sich hätte, um sie abzustrafen. Nun aber wehrt die *σὰρξ* den unmittelbaren Contact, den directen Blitzschlag, der vom Gesetz aus die Sünde treffen könnte. Die Sünde zu richten, ohne die *σὰρξ* zum Tode zu treffen, dazu ist das Gesetz unfähig —

es kann die *ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκὶ* nicht richten, ohne die *σὰρξ* mit zu tödten. Also *ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός*.

---

Gehen wir nach dieser Darlegung und Begründung des *ἀδύνατον τοῦ νόμου* auf die vom Apostel gegebene Entwicklung näher ein, wie denn bei der vorerwähnten Unfähigkeit des Gesetzes das *κατακρῖναι τὴν ἁμαρτίαν ἐν σαρκὶ* wirklich zu Stande gekommen sei, so treten uns die schwierigsten Fragen entgegen, denen man in der Hauptsache dadurch entgehen zu können meint, dass man dem *κατακρίνειν* eine Bedeutung aufnöthigt, die es sonst nirgends hat; ferner die Sünde nicht als Sünde, sondern als Princip und Macht der Sünde auffasst, so dass *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ* etwas anderes nicht heisst, als: er machte die Sünde ihrer Herrschaft verlustig. So *M*: „*κατέκρινε* ist im Rückblick auf *κατάκριμα* v. 1 gewählt, bezeichnet aber die thatsächliche Verurtheilung, welche darin bestand, dass die Herrschaft der *ἁμαρτία* abgethan wurde — ihre Macht ging verloren."

Dass diese perverse Auffassung auf der falschen Auslegung von 7, 25b beruht, ist sofort ersichtlich. Wenn die Macht der Sünde mit der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch verloren ging, dann musste das *δουλεύειν τῇ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας* in 7, 25b einer vorchristlichen Periode angehören — wie verträgt sich das mit der Danksagung in 25a? Woher weiss denn *M*, dass das *κατακρίνειν* auf *κατάκριμα* in v. 1 zurückblickt? Käme da nicht der Unsinn heraus, dass bei denen, die in Christo sind, keine Verurtheilung, kein Abthun der Sündenmacht stattfindet? Und wozu denn alle diese Anstrengung, von dem *κατακρίνειν* die Bedeutung: Strafen oder für Verdammlich-Erklären, Verurtheilen (sc. der Sünde als solcher, nicht bloss der Macht derselben) ferne zu halten? Weil man von der Satisfaction, welche die alten Dogmatiker in dieser Stelle fanden, nichts wissen will! Man will Raum schaffen für „die freigewordene eigene Sittlichkeit des Christen." Und zwar, noch ehe überhaupt von dem Apostel klar gelegt ist, was es mit 7, 25b auf sich hat, und wie diese trotz des *κατακρίνειν*, andauernde Unterordnung des Fleisches unter das Gesetz der Sünde mit der Auferweckung des Leibes ihre Endschaft erreichen wird (8, 11).

*M* hat, wie es scheint, nicht gesehen, dass erst von v. 12 ab nicht zwar die „freigewordene eigne Sittlichkeit", wohl aber die auf Grund des Vorangegangenen an die Sittlichkeit der Christen zu stellende Forderung zur Sprache kommt.

*G* geht so ziemlich denselben Weg.

Zunächst verbreitet er sich über das *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. *M* hatte sich begnügt zu *ἐν* zu bemerken, dass es soviel heisse, als angethan mit u. s. w., dann zu betonen, dass nicht stehe: *ἐν σαρκὶ ἁμαρτ.*, sondern *ἐν ὁμοιώματι σ. ἁ.*, endlich sich gegen doketische Auffassung zu verwahren. Dann übersetzt er:

„Gott hat dadurch, dass er seinen eigenen Sohn in Aehnlichkeit sündigen Fleisches und Sünden halber sandte, die Sünde verurtheilt im Fleisch“ und paraphrasirt ἐν ὁμοιώμ.: „so dass er in einer äussern Form erschien, welche der mit Sünde behafteten Menschennatur ähnlich war.“

*G* übersetzt vorsichtiger: „Gott, indem er seinen eignen Sohn u. s. w. — hat die Sünde im Fleische verdammt.“ Doch scheint ihn das grammatische Gewissen ein wenig beunruhigt zu haben, denn er bemerkt: „πέμψας, obgleich Aorist, bezeichnet nichts desto weniger einen Act, welcher gleichzeitig ist mit dem Verbo finito (vergl. *M*): „hat gerichtet, indem er sandte.“ Ich habe in meinem mehrmals erwähnten Buche: „die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe“, S. 28 und flgg., die Topik der Participialsätze genau untersucht und Krüger's (Grammatik § 53, 7. Anm. 7) Canon bewährt gefunden:

„Das Particip des Aorist bezeichnet das dem Verbum, an welches es sich anschliesst, Vorhergegangene, Vorzeitige.“

Damit ist denn ein Hauptstück der *G-M*schen Erklärung aus grammatischen Gründen abgethan. Gott hat nicht, indem er seinen Sohn sandte, also schon mit der Sendung seines Sohnes die Sünde gerichtet im Fleische, sondern: erst hat Gott seinen Sohn gesandt u. s. w., dann hat er die Sünde in dem Fleische gerichtet. Die Sendung ist nicht eo ipso Gericht, sondern das antecedens desselben, der Möglichkeitsgrund des κατακρίνειν.

Zu τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν bemerkt *G*, dass durch ἑαυτοῦ das persönliche Verhältniss des Sohnes Gottes ausgedrückt und der Gegensatz hervorgehoben werde zwischen der hohen Stellung des Gesandten und seiner niedrigen Erscheinung (in Aehnlichkeit u. s. w.). Besser: um die Liebesthat Gottes recht nachdrücklich hervorzuheben (vergl. 5, 8).

Und nun *G*s Meinung über ὁμοίωμα σαρκ. ἁμ.! Am deutlichsten wird sie uns entgegentreten, wenn wir in seine Polemik gegen Holsten eingehn. Dieser hatte mit mehreren Neuern den Ausdruck σὰρξ ἁμαρτίας so aufgefasst, als ob er den Gedanken in sich schlösse, dass die Sünde dem Fleisch d. i. der leiblichen Natur anhaftet. Dagegen macht *G* mit Recht geltend, dass die Sünde nicht zur Substanz der Menschennatur gehört, oder dazu geworden ist. Holsten folgert aus seinem Satze, dass Jesus selbst nach Paulus der natürlichen, von der Substanz des Leibes unzertrennlichen Sünde nicht entnommen war. Nur fügt Holsten hinzu, dass diese objective Sünde in Jesu nie den Willen beherrscht und nie zu einer wirklichen Uebertretung geführt habe. *G* hätte sich einfach darauf beschränken können, die Behauptung von der Zugehörigkeit der Sünde zur Substanz des Leibes als gnostischen Irrthum abzuweisen. Statt dessen beruft er sich auf ὁμοίωμα τῆς σ. ἁμ. „Wozu von Aehnlichkeit reden, wenn feststeht (Man vergl. meine Erklärungen zu 1, 23 und 6, 5), dass die Identität

mit unsrem Sündenfleisch gemeint ist?“ Man erkennt aber sehr bald das Interesse *G*s, das *ὁμοίωμα* in der Schwebe zu halten. Er sagt nämlich: „obwohl der Apostel die Gleichheit der Substanz zwischen dem Fleische Jesu und dem unsrigen bejaht, will er hier den Gedanken einer Gleichheit der Qualität (hinsichtlich der Sünde) bestimmt beseitigen.“

Man fragt sich verwundert, woher denn *G* weiss, dass der Apostel zwar die Gleichheit der *σὰρξ* mit der unsrigen, aber nicht die Gleichheit derselben mit der *σὰρξ ἁμαρτίας* habe aussagen wollen? Hat denn etwa *ὁμοίωμα* die Kraft, *σὰρξ* und *ἁμαρτία*, die hier doch eng verbunden erscheinen, sintemalen im dermaligen Menschengeschlecht eine *σὰρξ* ohne *ἁμαρτία* gar nicht existirt, auseinander zu reissen? Oder sollen wir glauben, dass Jesus die adamitische *σὰρξ*, wie sie vor dem Sündenfall war, an sich genommen? Verhielte es sich also, so wäre der Sohn Gottes eben nicht in unser Fleisch gekommen — und unser Rühmen wäre eitel.

Noch wunderlicher gestaltet sich *G*s Meinung in seiner Polemik gegen Wendt (Fleisch und Geist S. 190 flgg.), der in unsrer Stelle den Sinn gefunden: Jesus sei auf Erden in der Aehnlichkeit der sündlichen Kreatur erschienen — eine Erklärung, die allerdings unmöglich ist. *G* sagt: „dies ist nach unsrer Ansicht der Sinn: Gott hat, indem er seinen Sohn sandte, gewollt, dass er ein menschliches Leben in eben diesem Fleisch durchlebe, unter dessen Einfluss wir uns das Sündigen zur Gewohnheit gemacht haben, damit er diesen gefährlichen [für Ihn auch?] Lebensweg ohne Sünde zurücklegen könne.“ Also der *σὰρξ* wird wirklich der Einfluss zugeschrieben, an das Sündigen zu gewöhnen. Und der Herr Jesus hätte in eben diesem Fleische — wohl verstanden unter diesem zur gewohnheitsmässigen Sünde verleitenden Einfluss — ein menschliches Leben führen sollen ohne Sünde? Dennoch soll der Apostel, wie *G* kurz vorher gesagt, den Gedanken der gleichen Qualität der *σάρξ* (hinsichtlich der Sünde) bestimmt haben beseitigen wollen? Der Nonsens liegt auf der Hand.

So geht's, wenn man der alten Exegese mit ihrem doppelten Gehorsam und ihrer satisfactio vicaria vornehm den Rücken zuwendet, dagegen von einem viel schlimmern Dogmatismus, welcher die Heilsthaten Gottes in Christo Jesu zu blossen Motoren ethischer Selbsterlösungsversuche macht, sich bestimmen lässt.

Holsten hat ganz Recht, wenn er aus der *σὰρξ ἁμαρτίας* den Schluss zieht, dass die Sünde der *σὰρξ* anhaftet; das giebt der einfache Genit. *ἁμαρτίας*. Unrecht hat Holsten darin, dass er unter *σὰρξ* schlechtweg die leibliche Natur des Menschen versteht; *σὰρξ* kann wohl die Leiblichkeit ausdrücken im Gegensatz zu *πνεῦμα*, aber muss nicht so heissen; dann ist es ungeschickt, von einer leiblichen Natur des Menschen zu reden; folgerecht müsste dann auch von einer geistigen Natur des Menschen geredet werden — schliesslich würde jeder Mensch als solcher zwei Naturen in sich

vereinigen. Es ist ferner immer wieder daran zu erinnern, dass die Sünde nicht der Menschennatur als solcher anhaftet, sonst würde ja die Erlösung von der Sünde die Erlösung von einem Wesensbestandtheil seiner Natur sein; — sie ist und bleibt ein accidens!

Die σὰρξ ist von Gott geschaffen, die σὰρξ ἁμαρτίας ist geworden. Somit will der Apostel das Gegentheil von dem sagen, was *G* ihm unterlegt; er will nicht von der σάρξ, in welcher der Sohn Gottes gesendet worden ist, die ἁμαρτία ausschliessen, sondern er will sie mit einschliessen. In dies Fleisch, wie es damals war, und wie es noch heute ist, in das Fleisch der Sünde ist der Sohn Gottes gekleidet, damit angethan worden. Was in aller Welt wäre auch sonst an seinem Fleisch zu richten gewesen? Man sucht sich freilich damit zu helfen, dass man verbietet, ἐν τῇ σαρκὶ gleich zu setzen mit ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, wiewohl die ganze Gräcität diesen Gebrauch hat, das Possesivpronomen vor einem auf das Subject oder Object zu beziehenden Nomen nicht zu setzen. So heisst Eph. 5, 33: ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα das Weib fürchte ihren Mann; Act 26, 1: ἐκτείνας τὴν χεῖρα, indem er seine Hand ausstreckte. Gesetzt nun aber auch, man wollte ἐν τῇ σαρκὶ nicht auf das Fleisch, in welchem Jesus gesendet worden, sondern auf das Fleisch im Allgemeinen beziehen, so würde doch wenigstens das zugegeben werden müssen, dass der ἐνσαρκωθεὶς in einem solchen Verhältniss zur allgemeinen σὰρξ gestanden, dass, wenn an Allen, diese auch an ihm habe gerichtet werden können. Damit ist aber zugleich anerkannt, dass Jesus in seinem Fleisch das Fleisch der sündigen Menschheit, also doch wieder das Fleisch mit Einschluss der ἁμαρτία an sich gehabt. — So will denn auch dies Mittel nichts helfen, die σάρξ, welche Jesus an sich genommen, von der σὰρξ ἁμαρτίας zu trennen.

Warum sagt denn aber der Apostel nicht ohne Weiteres ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας statt ἐν ὁμοιώματι σαρκ. ἁμαρτ.? So höre ich mit *G* fragen. Ich habe mich bereits verschiedentlich über ὁμοίωμα, zuletzt in meiner Auslegung von 6, 5 ausgesprochen, und könnte einfach darauf verweisen. Ich halte es aber nicht für überflüssig, eine früher wenig bekannte, am allwenigsten aber anerkannte Erklärung zum zweiten, bez. zum dritten Male zu besprechen. Etwas Neues kommt immer dazu, und etwas bleibt immer davon sitzen. Also ὁμοίωμα drückt nicht aus, was man darin hat suchen wollen, nämlich den Begriff Aehnlichkeit im Gegensatz zur Gleichheit. Es heisst Gleichgemachtes, Gleichgesetztes oder nach Analogie der nomina verbal. auf — μα Gleichmachung, Gleichsetzung. Plato kennt es nur in der Bedeutung Abbild, wobei er selbstverständlich an Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit gar nicht denkt, sondern die Uebereinstimmung in formeller Beziehung betont, wie mag auch — was Abdruck einer Idee ist — in materieller Beziehung dem Urbilde ähnlich vorgestellt werden! Im N. T. kommt das Wort nur bei Paulus vor (Apocal. 9, 7 ausgenommen, wo der Ausdruck

nach der Weise Platons gebraucht ist) Röm. 1, 23. 5, 14. 6, 5. 8, 3 und Phil. 2, 7. Der Apostel setzt es jedesmal da, wo er das *ὁμοιωθῆναι* oder *ὅμοιον εἶναι* besonders hervorheben will. Röm. 1, 23: sie vertauschten die Herrlichkeit Gottes, indem sie dieselbe gleichstellten (*ἐν ὁμοιώμ.*) dem Bilde eines sterblichen Menschen. Röm. 5, 14; „die nicht gesündigt hatten, wie Adam durch Uebertretung eines positiven Gebotes (statt *ὡς*, *ὁμοίως* setzt der Apostel *ἐπὶ τῷ ὁμοιώμ.*). Röm. 6, 5: denn wenn wir Zusammengehörige worden sind durch den gleichen Tod (*ὁμοιώμ. τοῦ θανάτου*). Es ist eben der eine Tod, der Tod Christi, an welchem alle Theil haben, die in Christo sind, — also nicht der moralische, symbolische Tod, oder wie man es sonst nennen will. Phil. 2, 7: er ist ganz so geworden wie ein andrer Mensch (*ἐν ὁμοιώμ. ἀνθρώπ.*). So heisst hier *ἐν ὁμοιώμ. σαρκ. ἁμ.* Gott sandte seinen Sohn in dem gleichen, in demselben Fleisch der Sünde. Darauf, dass Gott das Fleisch, in welchem er seinen Sohn sandte, dem Fleisch der Sünde gleich machte, kam es eben an, denn jedes Thun an einem anders gearteten Fleisch wäre ohne Bedeutung und Wirkung für unser Fleisch gewesen. Das ist eben so wunderbar und wird von dem Apostel durch *ὁμοίωμα* hervorgehoben, dass der Sohn Gottes in demselben Fleisch erschien, durch welches das Gesetz ohnmächtig geworden war, das *κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν* zu vollziehen. Man könnte umschreiben, wie Röm. 1, 23: Gott sandte seinen Sohn in Gleichstellung seines Fleisches mit dem Fleisch der Sünde. Wozu aber die Umstände, wenn man über den Gebrauch und die Bedeutung des Wortes im Klaren ist.

*G* setzt mit Unrecht dieser Thatsache das *χωρὶς ἁμαρτίας* Hebr. 4, 15, ferner 2 Cor. 5, 21 entgegen. — Holsten hat ungefähr das Richtige gesehen, wenn er sagt, dass diese objective Sünde in Jesu nie den Willen beherrscht und nie zu einer wirklichen Uebertretung (*παράβασις*) geführt habe. Besser hätte er's getroffen, wenn er hervorgehoben hätte, dass die Sünde in der *σάρξ* Jesu eben nicht seine Sünde, sondern unsere Sünde war. Das wäre aber eine Anerkennung der Satisfactionstheorie gewesen, von welcher nun einmal unsre moderne Theologie nichts wissen will. Mögen sie heterodox lehren, wenn sie nur nicht behaupten, dass ihre Lehre eigentlich die wahre Schriftlehre sei.

Fundamentallehre ist und bleibt, dass, wenn Gott die Menschwerdung seines Sohnes wollte, dieser auch unser Fleisch an sich nehmen musste (Hebr. 2, 14), unser Fleisch aber war kein anderes, als die *σὰρξ ἁμαρτίας*. Wer die *ἁμαρτία* wegstreicht, der setzt den *ἐνσαρκωθεὶς* sofort ausser Connex mit unserem Elende und macht die gottmenschliche Geschichte in Christo unmöglich, denn in ihm selbst wäre kein Gegensatz zu überwinden gewesen; er wäre in seiner Menschheit gewesen, was er von Anfang an in seiner göttlichen Natur war, absolut derselbe; nur ein äusserliches Geschehen könnte zugegeben werden in seinem Thun und Leiden.

dessen Wirkung lediglich auf der Vorbildlichkeit beruhte. Nach apostolischer Lehre hat Christus das Erlösungswerk zunächst in sich selbst, an seiner von ihm angenommenen Menschheit vollbracht. Darum musste er die *σὰρξ ἁμαρ.* an sich nehmen. Was ausser der *σὰρξ* noch zur Menschennatur gehört, das konnte und durfte nicht der *ἁμαρτία* unterthänig sein, sonst hätte Christus uns nimmermehr erlösen können. Sein *ἐγώ*, sein *πνεῦμα* sammt dem *νοῦς*, das vom *ἐγὼ* bestimmte *θέλημα* war allezeit dem Gesetze Gottes unterthan. Darum war Christus selbst *χωρὶς ἁμαρτίας*; nur an seiner *σὰρξ* fand sich kraft der solidarischen Verbindung mit der Menschheit die derselben anhaftende *ἁμαρτία*, aber nicht als bleibende Pertinenz, sondern als wegzuschaffende, zu vernichtende. — Von dieser Betrachtungsweise aus erschliesst sich der Zusammenhang von 8, 3 mit 7, 25 und löst sich jedes Bedenken gegen die Richtigkeit unsrer Auffassung. Steht nämlich, wie ich nachgewiesen habe, 7, 25b in der engsten Verbindung mit dem vorangegangenen *τοῦ κυρίου ἡμῶν* und ist sonder Zweifel (cfr. 8, 2) die Erlösung dadurch herbeigeführt, dass der Herr uns an sich genommen, d. i. in seine Lebensgemeinschaft versetzt hat, so wird sich auch eine Conformität ergeben müssen zwischen dem Leben des Erlösers und dem der Erlösten. Nun wissen wir von Christo, dass er allezeit dem Willen seines himmlischen Vaters unterthan gewesen ist, dass er aber nichts desto weniger mit seinem Fleisch insofern dem Gesetze der Sünde sich unterworfen hat, als er die *ἀσθένεια* desselben nicht mit der Kraft seiner Gottheit vernichtete, sondern allen Anläufen derselben bis zum Tode am Kreuze sich blossstellte, so ist in 7, 25b nicht bloss der Zustand der Erlösten, sondern auch der des Erlösers ausgesagt, *ἄρα αὐτὸς τῷ μὲν νοΐ ἐδούλευσε νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας*.

Um aus dem zweiten Satze (*τῇ δὲ σαρκὶ κ. τ. λ.*) jedes Bedenken zu entfernen, ist Nachstehendes zu erwägen. *Τῇ σαρκὶ δουλεύειν νόμῳ ἁμ.* heisst nicht: mit dem Fleische im Dienste des Sündengesetzes stehen, d. h. der Sünde Gehorsam leisten. Das könnte ja überhaupt nur in dem Falle geschehen, wenn die *σὰρξ* einen Willen für sich hätte und dieser Wille dem Gesetz der Sünde folgte. Wäre das möglich, so würde in 7, 25b allerdings ausgesagt, was die überwiegende Mehrheit der neuern Ausleger darin findet, nämlich eine Recapitulation der innern Zerrissenheit des natürlichen Menschen, wie sie von 7, 14—23 in so ergreifender Weise vom Apostel beschrieben ist, wobei immerhin noch vorher der Nachweis zu führen wäre, wie doch nur der *αὐτὸς ἐγώ*, der nach v. 23 als natürlicher Mensch mit seiner Gefangenschaft unter dem Gesetze der Sünde geendet hat, dazu gekommen ist, nach 25b wieder dem Gesetze Gottes dienstbar zu sein. — Nun aber ist dieser Nachweis bisher von Niemandem geführt worden und wird auch nicht geführt werden. Noch viel weniger wird sich erhärten lassen, dass der *αὐτὸς ἐγὼ τῷ νοΐ* seinen Willen dem *νόμος θεοῦ* unter-

ordnet, denn ohne das kein *δουλεύειν*; dagegen, sofern er *ἐγώ* ist und doch die *σάρξ* noch etwas ist an ihm (dem Fleische nach), seinen Willen dem Gesetze der Sünde unterordnet. — Ich weiss wohl, dass der Apostel einmal und zwar Eph. 2, 3 von solchen redet, welche thun *τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*. Das sind aber die *σαρκικοί, πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, deren Wille vom Fleisch beherrscht ist, so dass *τὰ θελήμ. τῆς σαρκὸς* Willensäusserungen des *ἐγώ* sind, welche die *σάρξ* erzwungen hat, um ihren Zwecken zu dienen. Die Fiction von zwei Willen: einem Willen, der dem *νοῦς*, und einem anderen, der dem Fleische unterthan ist, in einem und demselben Menschen zu gleicher Zeit ist ein Nonsens, den der Apostel nie behauptet hat.

So ist denn auch jede Auslegung falsch, die von dem *ἐγώ* beides aussagt, dass es seinen Willen, *τῷ νοΐ* begeben habe in den Dienst des Gottesgesetzes, *τῇ δὲ σαρκὶ* in den Dienst des Sündengesetzes. Dem Fleische fehlt schlechterdings Alles, was zum Sündendienst erforderlich ist, vor allen Dingen das *θέλημα*, welches nach der Voraussetzung im Dienste des Gottesgesetzes steht.

Ingleichen ist es falsch, das *δουλεύειν* von einem Dienst mit Wissen und Willen zu erklären; es heisst nichts, als ein *δοῦλος* sein, im Verhältniss der Unterthänigkeit stehn, und sagt nicht das Mindeste darüber aus, ob freiwillig oder gezwungen. Erst das *αὐτὸς* neben *ἐγώ* giebt darüber Gewissheit, dass das *δουλεύειν τῷ νοΐ* nicht ein erzwungener Dienst ist, sondern von dem eigensten Selbst geleistet wird. Dies eigenste Selbst aber ist von dem *δουλεύειν τῇ σαρκὶ* ausgeschlossen, denn sein Selbst kann man nur einer Sache, nicht auch der Negation dieser Sache hingeben. Wenn nichts desto weniger von dem Ich ein zweites Unterthänigkeitsverhältniss und zwar unter dem *νόμος τῆς ἁμαρ.* ausgesagt wird, sofern es die *σάρξ* noch an sich hat, und das, was damit geschieht, vertreten muss, so kann das nicht ein williges Beharren unter dem Sündengesetz, sondern es muss ein Erleiden desselben sein. Es wird ja ausdrücklich in der heiligen Schrift bezeugt, dass die Erlösung des Leibes noch aussteht; wie sie erfolgen wird, und dass sie erfolgen wird, lehrt der Apostel 8, 10. 11.

Nach dieser Analogie ist überhaupt die Frage zu lösen, wie wir das aufzufassen haben, dass unter uns, die wir uns zu den Erlösten Christi zählen, noch soviel Sünde ist, und wie des Johannes Ausspruch zu verstehen ist, dass, wer aus Gott geboren ist, keine Sünde thut. Die Antwort lautet: der Christ erleidet die Sünde, weil ihm immer noch die *ἀσθένεια σαρκὸς* anklebt, aber er thut sie nicht. Ist die Sünde That seines freien Willens, so hat er seinen Zusamenhang mit Christo gelöst; er ist abgefallen.

Ich bemerke nun des Weitern, dass unter diesen Umständen die annoch andauernde Dienstbarkeit des Christen unter dem Gesetz der Sünde in ihrer Beschränkung auf das Fleisch eben um desswillen, dass sie ein Widerfahrniss ist, ein Schuldverhältniss

nicht begründen kann. Dass wir als Christen das Gesetz der Sünde erleiden, aber nur auf Zeit, nicht ewiglich, wie es sein müsste, wenn wir den Tod als Sold der Sünde, d. i. als wohlverdiente Folge unsrer Schuld zu tragen hätten, verdanken wir unserm Herrn. Das, was an der Sünde Verschuldung ist und worin wir von Rechtswegen der Strafe des Gesetzes unterliegen, hat eben Gott selbst getilgt, indem er die Sünde im Fleische an seinem eignen Sohne, welchen er in eben diesem Fleische aussandte, richtete. Durch den Kreuzestod, ist nicht gesagt, aber das fordert der Text, dass an ein solches Richten gedacht werde, wodurch das Schuldverhältniss des Sünders gegen das Gesetz genau nach dessen Rechtsanspruch gelöst wird.

So ergiebt sich das aus 7, 25 abgeleitete Thema: *οὐδὲν νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* mit vollständiger Evidenz.

Das Gesetz hat nichts mehr von uns zu fordern, kann und darf uns nicht im Tode festhalten; sind wir noch dem Fleische nach dem Gesetze der Sünde in sofern unterthänig, dass wir *θνητὰ σώματα* an uns tragen, so derogirt das unsrer Erlösung nicht. Wir tragen in unsern sterblichen Leibern die Zusicherung der Auferstehung, d. i. die Heilsvollendung durch den Geist Christi, der in uns wohnet.

Doch ich bin in dem Bestreben, einen Einblick in den Zusammenhang zu gewähren, der Erklärung im Einzelnen weit vorausgeeilt und schicke mich nun an, das Versäumte nachzuholen.

Ich halte mich wiederum an die bekanntesten Vertreter der neuern Exegese, zunächst an *M.*

Wie berichtet, will *M* ein *ἀδύνατον τοῦ νόμου* nur insofern und insoweit gelten lassen, als dem Gesetze eine solche Verurtheilung der Sünde, durch welche sie ihres bisher behaupteten Regimentes entsetzt würde, unmöglich gewesen sei. *Κατέκρινε τὴν ἁμ.* soll also heissen: er machte die Sünde ihrer Herrschaft verlustig. *M* fährt fort: „im Fleische verurtheilte Gott die Sünde: denn dadurch, dass der eigne Sohn Gottes (über den doch die Sünde keine Macht haben konnte) im Fleisch erschien und zwar *περὶ ἁμαρτίας* hat die Sünde ihr Regiment verloren in der bisher von ihr beherrschten Menschennatur. Die fleischliche Erscheinung Jesu war der Sünde der erste factische Verlust ihres Regimentes, und der Zweck dieser Erscheinung *περὶ ἁμαρτίας* zog der Sünde jenen Verlust in Betreff der Gesammtheit zu. So hat sie Gott durch Beides ihrer Macht entäussert in der Menschennatur, welche nun aufgehört hat, ihr Dominium zu sein."

Das *δικαίωμα τοῦ νόμου* in v. 4, welches die Teleologie des *κατέκρινε* weit anders bestimmt, setzt *M* dadurch mit seiner Erklärung in Uebereinstimmung, dass er sagt: *ἵνα — ἡμῖν* müsse doch das Gegentheil sein von dem unfreien Zustande unter dem Sünden- und Todesgesetz (v. 2), welches Gegentheil aber nicht die Freiheit von Strafe und die Gewissheit der Belohnung sei, sondern die sittlich freie Verfassung, in welcher man thue, was das Gesetz

will, nicht mehr gehemmt von der Macht der Sünde und des Todes. Auch beruft er sich auf τοῖς μὴ — πνεῦμα, sofern dies doch nicht die Bedingung der Rechtfertigung sei, sondern der Gesetzeserfüllung, endlich auf v. 7, welches doch offenbar das Gegentheil sei von v. 3.

So *M.* *G* zu 8, 4b: „Paulus will ganz allgemein sagen, dass in der Thatsache der Sünde und speciell in der Absicht sie zu nichte zu machen (auf jede Weise, durch Sühnung, durch Heiligung) der Grund liege, warum Christus in dieser, seiner Herrlichkeitsnatur so entgegengesetzten Gestalt auf Erden kommen musste. — Dies Kommen ist nur das Mittel für das Mittel [sic!]; dies letztere besteht in der entscheidenden That, welche in den Worten liegt: er hat die Sünde verdammt. Verdammen heisst: für schlecht erklären und dem Untergange weihen; und wir glauben nicht, dass man berechtigt ist, von dieser einfachen gewöhnlichen [?] Bedeutung abzugehen. Die meisten Erklärer haben sie für unzulässig gehalten, und an Stelle derselben besiegen, niederschlagen, zerstören gesetzt. Chrysosth. ἐνίκησεν ἁμαρτίαν; Theodor. κατέλυσεν. Beza: abolevit. Calvin: abrogavit regnum; Grot. interfecit. Beng. virtute privavit. Ebenso Tholuck, de Wette, *M* u. A. Allein in dem κατακρίνειν liegt der Begriff eines Richterspruchs. Um desswillen haben hier etliche Erklärer den Gedanken der Sühnung gefunden, Philippi: durch Sühnung vernichtet; Gess: eine Vernichtung der Macht der Sünde auf Grund eines Richterspruchs, und dieser soll liegen in dem Versöhnungstod Christi. Aber die durch das Fleisch herbeigeführte Machtlosigkeit des Gesetzes, von welcher Paulus redet, bestand nicht in der Unfähigkeit, die Sünde zu richten; es richtete sie, es strafte sie sogar; aber es hatte nicht das Vermögen, sie zu vernichten, den Menschen zum Siege über ihre Macht zu verhelfen. — Paulus denkt weder an die Vernichtung der Sünde durch den heiligen Geist (v. 4), noch an ihr Gerichtetwerden am Kreuz; er schaut in Gedanken das heilige Leben Christi an als ein lebendiges Verdammen der Sünde. Das Fleisch war an ihm, so zu sagen, eine Thüre, beständig offen den Versuchungen, sei es der Lust, sei es des Schmerzes; und nichts desto weniger hat er beständig der Sünde jedes Eingehen in seinen Willen und in sein Thun verwehrt. Indem er sie also hartnäckig und durchweg draussen stehen liess, hat er sie für schlecht erklärt, für unwürdig, in der Menschheit ihr Wesen zu treiben. Dies hatte das Gesetz unter der Wirkung des Fleisches, welches naturgemäss jeden menschlichen Willen beherrscht, bei keinem Menschen vermocht.“ So *G* (nach einer Aeusserung Theophylact’s) in Uebereinstimmung mit Wendt, in der Hauptsache auch mit *M.*

Also das Gesetz hätte es bei keinem Menschen vermocht, die Sünde für schlecht, für unwürdig zu erklären, und das wäre die Meinung desselben Apostels in 8, 3 gewesen, der wenige Verse vorher das Gesetz für καλός, ἀγαθὸς u. s. w. erklärt? Ist nicht schon die

Existenz des Gesetzes eine Verurtheilung der Sünde? *G* fährt fort:

„Christus hat vollbracht, was das Gesetz nicht vermochte; er hat die Sünde am Fleisch gerichtet, an einer lebendigen und wahrhaftigen Menschennatur, in einem menschlichen Leben, das denselben Bedingungen leiblichen Daseins unterworfen war, wie wir sie alle eingehen müssen. Das war der Grund, warum er im Fleisch auf Erden erscheinen musste. Denn eben in der Burg, wo die Sünde sich festgesetzt hatte, musste sie angegriffen und besiegt werden."

Dann schliesst *G* mit Emphase:

„So geht von dem vollendeten heiligen Leben Jesu eine glänzende Verurtheilung der Sünde aus; und diese sittliche That, dies grösste aller Wunder, durch welche dieses Leben ausgezeichnet ist, will fortan der heilige Geist im Leben jedes Gläubigen nun hervorbringen und in der ganzen Menschheit fortpflanzen. — Die Verurtheilung der Sünde an dem Leben Christi ist das von Gott gewollte Mittel, ihre Vernichtung in dem unsrigen zu bewirken."

Gegen diese Auffassung habe ich einzuwenden:

1) Dass, wie bereits oben bemerkt, das Particip *πέμψας* nicht einen mit *κατέκρινε* gleichzeitigen Act bezeichnet, sondern ein antecedens desselben, also auch nicht übersetzt werden darf mit dadurch, damit u. s. w., dass also der Gedanke falsch ist: die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch der Sünde sei eo ipso eine Verurtheilung gewesen der Sünde im Fleische. Durch den Eintritt des Sündlosen in das Fleisch der Sünde konnte nur die Incongruenz zwischen dem Wesen Gottes und zwischen der von ihm angenommenen *σάρξ* constatirt werden. Die Lösung dieses Widerspruchs in der Person Christi ist eben zugleich die Heilsgeschichte der Menschheit. Somit ist das *κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν* das der Ensarkose nachfolgende Factum, aber nicht die logische Consequenz desselben.

2) Dass die *σάρξ* nicht heisst: Menschennatur, denn zu der letztern gehört auch der *αὐτὸς ἐγώ, πνεῦμα, νοῦς*, sondern dass *σάρξ* denjenigen Bestandtheil der Menschennatur ausdrückt, in welchem die Sünde auch dann noch wohnt, wenn der *αὐτὸς ἐγὼ* bereits dem Gesetze Gottes unterthan ist, also die Menschennatur, sofern und soweit sie der Sünde angehört. *G* und *M* haben die Beziehung von 8, 3 auf 7, 25, wiewohl durch *ἄρα* 8, 1 und durch doppeltes *γὰρ* 8, 2 und 8, 3 unverkennbar angezeigt, vollständig verkannt.

3) Die Auffassung von *ἐν ὁμοιώμ. σαρκός*, welche die Genannten vertreten, steht im Widerspruch mit ihrer Auslegung von *κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν ἐν σαρκί*, denn ist *ὁμοίωμα σαρκ. ἁμ.* nur ein dem Sündenfleisch ähnliches Fleisch, aber nicht jenes selbst, so trifft auch *κατακρίνειν* nicht das wirkliche Sündenfleisch, sondern nur das ähnliche — eine condemnatio in effigie ist aber

nicht geeignet, eine Vernichtung unsrer, d. i. der wirklichen Sünde zu bewirken.

4) Es macht keinen Unterschied, ob man bei ἐν τῇ σαρκὶ an das Fleisch, wie es der ganzen Menschheit eignet oder speciell an das von dem Sohne Gottes angenommene Fleisch denkt, denn in dem ἐνσαρκωθεὶς fallen diese beiden Beziehungen vollständig zusammen.

5) *Κατακρίνειν* heisst nicht: für schlecht erklären, dem Untergang weihen (*G*). Kein Lexicon bringt diese Bedeutung als die ursprüngliche und wesentliche. Auch ist es nicht ein indirectes, moralisches Richten, was *M* daraus hat machen wollen. Wo bliebe denn das κατάκριμα in v. 1. *Κατακρίνειν* bezeichnet einen direct-richterlichen Act, die Vollziehung mit eingeschlossen. Wenn *M* sich dagegen wehrt, indem er die Deutung auf Todesurtheil und Tod ablehnt, so ist das eine Nothwehr seiner vorgefassten Meinung. Soll aber mit dieser Verwahrung behauptet sein, dass κατακρίνειν nicht bloss hier, sondern überall im N. T. eine Beziehung auf Tod und Todesurtheil nicht habe, so verstehe ich nicht, wie das sich mit Stellen, wie 7, 4 und 7, 10. 1 Cor. 15, 56 u. A. verträgt.

Dass übrigens κατακρίνειν τὴν ἁμ. hier nicht bloss heissen kann: die Sünde für todeswürdig erklären, sondern dass es auch auf die Einziehung der Schuld zu erstrecken ist, zeigt v. 4 unwiderleglich, wie wäre denn sonst das δικαίωμα des Gesetzes erfüllt worden?! Aber freilich, auch daraus wissen *M* und *G* den ihnen unbequemen Sinn wegzuschaffen, wovon weiter unten das Nähere.

6) Die Lehre, welche *M* und *G* aus dieser Stelle 8, 3 entwickeln, steht der Paulinischen Heilslehre diametral entgegen. Nach des Apostels Lehre ist die Erlösung der Menschheit in der Person des ἐνσαρκωθεὶς vollbracht. Der Apostel weiss nichts davon, dass die Erlösung der Menschen nur dadurch perfect werde, dass sich jeder Einzelne — wenn auch unter Assistenz des heiligen Geistes — darum bemüht, das Leben Christi in seinem eignen Leben neu hervorzubringen. — Ihm ist alles Heil bedingt durch die persönliche Vereinigung mit Christo, wie sie sacramentlich vollzogen und im Glauben erhalten wird, bis ans Ende. Der heilige Geist hat ja immerhin das Werk, die Lebensgemeinschaft mit dem Herrn in uns fruchtbar werden zu lassen zu allem guten Werk, also den neuen Wandel in uns zu schaffen. Aber die Mittel deren er sich bedient, nimmt er stetig aus dem, was Jesu Christi ist, so dass schliesslich Jesus Christus unser Leben ist und bleibt, mithin Christus selbst durch seinen Geist uns in seiner unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft erhält, und darinnen unser Christenleben ausgestaltet, nicht dass wir oder der heilige Geist, gesondert von dem πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ, also durch Anschauung des Lebens Christi par distance, und durch Nachbildung desselben als einer ständigen Vorzeichnung unsre Erlösung der Perfection entgegenführten.

Factisches Heil in Christo — oder persönliche Ausgestaltung

des Heils durch Nachahmung des sündlosen Lebens Christi in Kraft des heiligen Geistes. Das steht zur Frage. Der Apostel kennt als Heilsthatsache nur das erste; das zweite ist die ihm selbstverständliche Folge der in der Lebensgemeinschaft mit Christo erlangten Heilsvollendung.

Ich würde übrigens den Stand dieser Frage nicht vollständig dargelegt haben, erschiene es mir nicht geboten, den Anhang in Besprechung zu ziehen, welchen *G* seiner Auslegung des dritten Verses beigefügt hat. Er wirft die Frage auf: „wie ergiebt sich die Erfüllung des Gesetzes bei den Gläubigen aus der in v. 3 entwickelten Thatsache der in der Person Christi vollzogenen Verurtheilung der Sünde?“ Es handelt sich dabei offenbar um eine Ueberleitung zu v. 4. Holsten hatte geantwortet: „die Macht des Fleisches in der Menschheit ist durch den Todesstoss zu nichte gemacht worden, welcher am Kreuze dem Fleische Christi das Ende bereitet hat.“ Darauf erwidert *G*: „wie könnte die in der Natur liegende Sünde, die objective Sünde in der Menschheit durch die Thatsache des Todes Christi zerstört worden sein? Wenn die Sünde dem Fleische anhaftet, so wäre das Fleisch, welches vernichtet werden müsste, nicht bloss das Christi', sondern dasjenige des ganzen Menschengeschlechts. Wie Wendt richtig bemerkt, könnte nur der Tod aller Menschen den gewünschten Erfolg herbeiführen“. Dann wendet sich *G* gegen Gess, welcher meint: „die Wirkung des Todes Christi bei der Heiligung sei die, die Gabe des Geistes möglich zu machen, welcher allein die Kraft zu heiligen hat (vergl. Gal. 3, 13. 14).“ *G* replicirt: „in diesem Falle müsste in v. 4 stehen: „damit der Geist geschenkt werden könne. In dem unmittelbaren Uebergange des Apostels von der Verurtheilung der Sünde in Christo (v. 3) zur Erfüllung des Gesetzes bei den Gläubigen liege eine andere Beziehung“. *G* erklärt sich hierauf wörtlich, wie folgt: „die Heiligkeit des Gläubigen ist keine andere, als die, welche Jesus selbst während seines irdischen Daseins verwirklicht hat. „Ich heilige mich für sie', sagt Jesus Joh. 17, 19, damit auch sie geheiligt seien in Wahrheit.“ In diesem, wie in anderen Stücken, nimmt auch der heilige Geist das, was Christi ist, um es uns mitzutheilen (Joh. 16, 14). Das heilige Leben des Herrn auf Erden ist das Bild, welches der heilige Geist in uns nachzugestalten berufen ist, der Schatz, aus welchem er die Erneuerung unsres Lebens schöpft (Kol. 3, 10. 2 Kor. 3, 17. 18). Unser aller Heiligkeit ist nur die einzigartige Heiligkeit Jesu, aus welcher der Geist die unsrige schafft: Er ist unsre Heiligung, wie unsre Gerechtigkeit, dieses durch seinen Tod (indem Glaube an denselben unsern Tod bewirkt), jenes durch sein heiliges Leben, (indem der Geist aus demselben unser Leben schafft). Man erinnere sich an die beiden *διὰ* in 5, 1. 2 und an das geheimnissvolle [natürlich!] *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* in 5, 10. Dies ist der reiche und tiefe Sinn des Damit (*ἵνα*) in v. 4.“ So *G*.

Nach ihm hat v. 3 nur diesen Sinn: „was das Gesetz nicht

konnte, hat Gott bewirkt, indem er in seinem Sohn ein sündloses Menschenleben darstellte". Der Zweck aber ist nach v. 4 „damit die sittliche Forderung des Gesetzes erfüllt werde an uns, d. h. damit wir ein heiliges Leben führen".

Nach meiner Ansicht ist die Kluft zwischen dem sündlosen Menschensohn und der sündigen Menschheit oder nach *G*s Auslegung zwischen den vv. 3 u 4 so gross wie zwischen Himmel und Erde. *G* stellt auf eigne Hand eine Brücke her, eine Transmission der Heiligkeit Jesu auf die sündige Menschheit durch den heiligen Geist. Aber 1) wo ist denn in diesem Zusammenhange von dem Werk des heiligen Geistes die Rede? (in v. 2 gewiss nicht!), dann 2) wie mag der heilige Geist an uns sein Werk thun, wenn nicht die Sünde zuvor weggeschafft ist? Theilt sich auch der heilige Geist den Unheiligen und Unreinen mit? Eben von der Wegschaffung des Unreinen, der Sünde aus unserm Fleisch handelt v. 3. Der Einwand Wendt's, dass von der Wegschaffung der Sünde aus dem Fleische des Einen noch nicht abfolge die Wegschaffung aus dem Fleische Aller ist der gewöhnliche, aus der additiven Betrachtungsweise des Menschengeschlechts hervorgegangene Einwand, wonach die Geschichte des Unheils und des Heils mit jedem Neugebornen von Vorne anfängt. Dass diese Betrachtungsweise nicht die des Apostels ist, hätte Wendt aus dem 5. Capitel des Römerbriefs ersehen können. Der Apostel fasst die Sünde nicht individuell, sondern substantiell auf. Sie ist ihrer Substanz nach allemal dasselbe: das Widergöttliche im Menschen. Indem Gott die Sünde in dem Fleische seines Sohnes richtete, richtete er die Sünde der Menschheit.

Das Werk des heiligen Geistes **im** Menschen (nicht zu verwechseln mit der Wirksamkeit desselben durch das Wort **am** Menschen, sofern er ihn zum Glauben disponirt und insofern die Gemeinschaft mit Christo einleitet) hebt erst an in und mit Christo. Ohne die Lebensgemeinschaft mit Christo keine Heiligung, in und mit derselben aber ist sofort der einzige Möglichkeitsgrund der Heiligung, nämlich die Theilnahme an der Heiligkeit Jesu Christi vorhanden, deren Auswirkung und Aeusserung eben die Heiligung ist. Der heilige Geist ist die Gottesmacht, welche das von uns angeeignete Leben Christi zu einem individuell christlichen Lebenswandel ausgestaltet. Wie wir aber zur Lebensgemeinschaft mit Christo gelangen, hat Paulus zur Genüge in Röm. 6, 3—11 ausgeführt. Nur soviel sei hier bemerkt, dass der Weg durch das Sacrament der heiligen Taufe hindurchführt. Die in Christo Jesu, von welchen 8, 1 die Rede ist, sind eben getaufte Christen. Sie können von sich sagen, was der Apostel von sich sagt: So lebe nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Hieraus ergiebt sich, was in v. 2 unter *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χῷ* gemeint ist. Das *Πνεῦμα* des Christen ist nun wieder in seiner ursprünglichen, rechtmässigen Stellung, Organ zu sein für das Göttliche; die *ζωὴ ἐν Χῷ* ist sein Leben; *πνεῦμα ζωῆς* ist sein neuer Lebensodem, und dieser

regt und bewegt den Organismus des Menschen nach constanten Principien; sein Ziel ist allezeit das ζῆν τῷ θεῷ. Das ist der νόμος τοῦ πνεύμ. τῆς ζ. ἐν Χ. Ἰ., das ζῆν τῷ θεῷ durchzuführen durch alle Fasern und Phasen der zeitlichen Existenz. Und es ist selbstverständlich, dass dies principium movens des Christen, so lange es noch Macht hat, nichts gemein haben kann mit einem diametral entgegengesetzten feindlichen Princip. Daher das ἐλευθεροῦν κ. τ. λ.

Aber wegschaffen konnte das Gesetz die ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκὶ nicht. Ist das die Gesetzesforderung, die Sünde wegzuschaffen, so blieb an diesem Theile die Rechtsforderung unerfüllt; haftete die Sünde, nachdem sie von dem ἐγὼ bez. seinem πνεῦμα und νοῦς in Folge der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser gewichen war, noch am Fleisch als Schuld, und hatte sich die Erlösungsthat des Erlösers auf die Befreiung von der Sünde am Fleisch nicht mit erstreckt, so war das Fleisch fortwährend dem Gesetze der Sünde verhaftet. Der Christ hätte den Schuldbrief an seinem θνητὸν σῶμα bei sich, und es bliebe keine Hoffnung, dass der ganze Mensch nach Seele und Leib einst im Reiche Christi ewiglich leben werde.

Die Forderung des Gesetzes — und das ist der Tod des Sünders — bleibt so lange in Kraft, als sie nicht befriedigt, d. h. erfüllt wird. Wäre Christus in Erfüllung dieser Forderung ein Opfer des Todes geworden, so würde zwar für seine Person eine Befriedigung des Rechts eingetreten sein, aber eben nur für seine Person. Nun aber ist Christus von den Todten auferstanden, somit Jesus Haupt und Vertreter der geretteten Menschheit, sofern er nicht bloss für die Person die Schuld durch seinen Tod gesühnt, sondern durch Ueberwindung des Todes, das κέντρον τοῦ θανάτου, d. h. die Sünde überwunden und sie waffen- und wehrlos gemacht hat für alle, welche in die Gemeinschaft seines Lebens eingehen. Dies Eingehen hat ja zur Voraussetzung, dass sie auch ihrerseits dem alten Menschen abgestorben sind, und an ihre Stelle der Erlöser und Todesüberwinder getreten ist. Kraft der Gemeinschaft mit dem Leben des Auferstandenen haben sie die Gewissheit, dass das vorläufig noch andauernde δουλεύειν τῇ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας ein Ende nehmen wird Röm. 8, 11. So hat es denn mit dem οὐδὲν κατάκριμα 8, 1 seine volle Richtigkeit trotz des scheinbaren Widerspruchs in 7, 25b.

Und nun zu v. 4.

Was ist δικαίωμα? *G* versteht darunter: was das Gesetz als gerecht hinstellt. Doch lasse es sich nicht fassen im Sinne eines freisprechenden Urtheils. Nach dem ganzen Zusammenhange sei die Rede hier von dem, was das Gesetz von dem Menschen fordert. So schon *M.* Nach ihm fasst der Singular die sämmtlichen (sittlichen) Forderungen des Mosaismus als Einheit zusammen. Demnächst polemisirt *M* gegen die vielen ältern dogmatischen Exegeten, welche die Forderungen des Gesetzes sowohl von den Strafen der

Uebertretung, welche im Gesetz verlangt würden, als auch von dem vollkommenen Gehorsam, welchen es haben wolle, zu verstehen sei. — Philippi und Fritzsche fassen neuerdings *δικαίωμα* als sententia absolutoria.

Mag nun *δικαίωμα* so oder anders gedeutet werden, ich finde an sämmtlichen neuern und neuesten Erklärungen das zu beanstanden, dass *πληρωθῇ* bezogen wird auf künftig zu Erfüllendes. Wo und wie *ἵνα πληρωθῇ* im N. T. steht — und es steht sehr oft hinter *ἡ γραφή*, wird damit stets ein bereits thatsächlich Erfülltes, und nicht ein später zu Vollziehendes ausgedrückt. Es ist also v. 4 nicht zu übersetzen: dass das *δικαίωμα τ. ν.* erfüllt werde, wie doch alle diejenigen übersetzen müssen, welche *δικ. νόμ.* von einer Gesetzeserfüllung verstehen, welche sie selbst successiv annoch zu leisten haben. Vielmehr ist zu übersetzen: damit das *δικ. τ. νόμ.* erfüllt würde, oder noch besser: erfüllt wäre. Das *δικαίωμα* wurde uno eodemque actu mit dem *κατέκρινε* erfüllt. Die Menschheit hatte in dem *πληρωθῆναι* nicht eine Aufgabe vor sich, sondern ein fait accompli. Darum, und nur darum steht auch hier *ἐν ἡμῖν*, nicht *ἡμῖν* oder *ὑφ᾽ ἡμῶν*, weil in der That die *ἡμεῖς* mit dem *πληροῦν* nichts mehr zu thun haben. Wenn sie in Christo sind, und dass sie in Christo sind, zeigt zweifellos ihr Wandel *κατὰ πνεῦμα* an, dann ist das *δικαίωμα* für sie ein bereits Erfülltes, nicht ein zu Erfüllendes.

Was ist nun *δικαίωμα*? Nichts weiter, als das Gerecht-Gemachte, das Recht, und zwar beides Rechtszustand und Rechtsforderung — beides vereinigt in dem Worte: Gerechtsame. Die Gerechtsame des Gesetzes ist, den Sünder um das Leben zu strafen. Bei demjenigen Sünder, dessen *αὐτὸς ἐγὼ* freigeworden ist von der Knechtschaft des Gesetzes der Sünde, würde immer noch der Theil seines Wesens dem Gesetze verfallen sein, an welchem die Sünde haftet. Somit würde die *σάρξ* dem ewigen Tode unterliegen und nur die pneumatische Seite des Menschen fortleben — eine Art von Unsterblichkeit der Seele — wenn nicht auch für das sarkische Wesen des Menschen die Sündenschuld beseitigt wäre, dadurch, dass die Sünde in dem Fleisch des Sohnes Gottes ihr Gericht, und das *δικαίωμα νόμου* seine Befriedigung empfangen hat, woran alle diejenigen Theil haben, die in Christo Jesu sind. Es bleibt also bei 8, 1.

*Ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* Es liess sich im voraus erkennen, wie *M* und *G* *ἐν ἡμῖν* auffassen würden. Hat v. 3 nur diesen Inhalt, das sündlose Leben des Sohnes Gottes im Fleisch zur Darstellung zu bringen, und v. 4a nur diesen Sinn, dass nach Analogie dieser thatsächlichen Verdammung der Sünde im Fleisch durch die Sündlosigkeit Jesu die (sittliche) Forderung des Gesetzes erfüllt werden solle, so ist die Erfüllung des *δικαίωμα* — wiewohl in v. 4 von Christen die Rede ist — zunächst ausser uns, und das In uns kann erst

successive durch Nachbildung erzielt werden, so dass im Grunde genommen der Prozess des πληροῦν sich an uns vollzieht, wie denn auch wirklich *M* das ἐν ἡμῖν übersetzt wissen will, *G* aber dazu bemerkt, dass wir allerdings in diesem Stück uns empfangend verhalten, dass ἐν ἡμῖν aber auch das „Durch Uns“ mit einschliesse. — Ist dagegen v. 4a aufzufassen nicht als ein Soll, sondern als ein Ist, ist die Absicht Gottes (ἵνα) erreicht und die Forderung des Gesetzes erfüllt durch Verdammung der Sünde am Fleisch des Gottessohnes, so dass Sündenschuld und Sündenmacht in der von Christo angenommenen σάρξ von Rechtswegen abgefunden sind, so muss denen, die in Christo Jesu sind, diese Erfüllung der Forderung des Gesetzes eben so gut angehören, wie Christo selbst. Das ζῆν ἐν Χριστῷ bringt es mit sich; wir leben mit Christo, so zu sagen, in Gütergemeinschaft; unsre Lebensgemeinschaft ist Rechtsgemeinschaft. Darum ist ἐν ἡμῖν nicht An uns, welche Deutung immer noch die Vorstellung einer von Aussen an uns herankommenden πλήρωσις frei lassen würde, während mit unserem Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christo die πλήρωσις eine vollendete Thatsache ist, wie würde es sonst heissen können: οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χ. Ἰ.

Das ganze Misère aber der modernen Auslegung zeigt sich bei der Analyse des participialen Zusatzes zu ἐν ἡμῖν. *M* übersetzt: quippe qui ambularemus etc. und meint: dieser Zusatz gebe Aufschluss über die specifische Modalität des πληρωθῇ ἐν ἡμῖν. So glaube ich, *M*s Ansicht zu treffen, wenn ich übersetze: die wir wandeln sollen u. s. w. Das heisst περιπατοῦσιν nun und nimmermehr.

Anders sucht sich *G* zu helfen. Er sagt: „die subjective Negation rührt daher, dass Paulus von der Thatsache nicht an und für sich, sondern von ihr als der zu Grund liegenden Bedingung des unmittelbar vorher Gesagten redet“. Nun übersetzt zwar *G*: „an uns, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geiste wandeln“. In Wirklichkeit aber erkennt er in dem Participialsatze nicht die Angabe einer Thatsache, sondern die Angabe einer dem πληρωθῆναι zu Grunde liegenden Bedingung.

Nun ist es ja ein bekannter grammatischer Canon, dass Adjectiva und Participien μή zu sich nehmen, wenn sie in Bedingungssätze aufgelöst werden können. Also hier: „wenn wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geiste wandeln“. Eine solche Auflösung wäre aber nur dann möglich, wenn der Apostel geschrieben hätte: ἐν ἡμῖν μὴ κατὰ σ. περιπ. κ. τ. λ., denn nur Participialsätze **ohne** Artikel lassen sich mit: wenn, falls, indem u. dergl. auflösen. Hier steht aber ἐν ἡμῖν τοῖς . . . So muss das μή wohl anders erklärt werden, als durch eine latente Bedingung. Wie? hat Krüger (Gramm. 3. Aufl.) § 67, 8. Anm. 3 angegeben und Winer (Gr. 6. § 55, 5) für das N. T. bestätigt. *Μὴ* steht bei Participien, wenn sie zu einem Satze gehören, der als Imperativ-, Ab-

sichts-Satz u. s. w. die subjective Negation fordert, wie z. B. Eph. 5, 27: ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν μὴ ἔχουσαν σπῖλον κ. τ. λ. So Phil. 2, 4. 3, 9 u. s. w.

Es ist demnach umgekehrt richtig, dass der Apostel mit dem Participialsatz cum artic. eine Thatsache anfügt, welche sich an den ἡμῖν findet, also zu übersetzen: in uns, (als in solchen), die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste. — Von hier aus bestätigt sich auf's Neue die Richtigkeit meiner Auslegung von 4a: „damit die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt sei an uns, die wir u. s. w. Die Thatsache des factischen Wandels schliesst das Wandel-Sollen von selbst aus. Die mancherlei Fehltritte der Christen heben das Princip nicht auf, und ihr Princip ist der Wandel κατὰ πνεῦμα.

Also ἐν ἡμῖν τοῖς — περιπατ. κατὰ πνεῦμα. Wie Verschiedenartiges ist über πνεῦμα gesagt worden. Lange versteht darunter das geistliche Leben unter den Gläubigen. Nach Harless ist πνεῦμα ohne Artikel subjectiv zu fassen als die vom heiligen Geist hergestellte Natur des Wiedergebornen. So ohne Rücksicht auf den Artikel Chrysosth., Bengel, Rückert, Philippi u. A. Dagegen M: „πνεῦμα ist niemals, auch nicht im Gegensatze zu σάρξ, die geheiligte Menschennatur, sondern das heiligende göttliche Princip selbst, objectiv und vom menschlichen πνεῦμα verschieden. Daher Geistgemäss-Wandeln soviel, als dem Zuge der treibenden und normirenden Macht des heiligen Geistes folgen". Auch G versteht πνεῦμα vom heiligen Geiste. „Nur geht", wie er hinzufügt, „aus der Anwendung des Wortes Geist im Folgenden (v. 5—8) hervor, dass der Apostel nicht vom heiligen Geist, unabhängig von seiner Einigung mit dem menschlichen πνεῦμα redet, sondern von ersterem als einwohnend dem letztern, oder von letzterem als durchaus vom erstern geleitet. Daher denn in der folgenden Stelle bald der Gedanke an den einen, bald der an den andern vorherrscht".

Dass πνεῦμα niemals die „geheiligte Menschennatur" sei, darin hat M Recht, denn πνεῦμα ist nicht Natur, sondern Vermögen, Princip. Dass aber πνεῦμα das heiligende, göttliche Princip selbst sei, und zwar ohne den Zusatz τοῦ θεοῦ oder ἅγιον oder sonstige Kennzeichnung durch den Zusammenhang, ist entschieden unrichtig. Es ist im Gegentheil zu sagen, dass πνεῦμα ohne weitere Kennzeichnung stets als der Menschengeist aufzufassen sei. Welche Functionen aber diesem Menschengeiste beizulegen sind, das ist nicht aus dem Nomen, als solchem zu erkennen, sondern aus der Stellung, welche diesem πνεῦμα beigelegt wird; das πνεῦμα ist ja freilich für sich eine constante Grösse, functionirt aber je nach den verschiedenen Stadien des individuellen Lebens. Ohne die innere Geschichte des individuellen Lebens ist eine Erkenntniss der psychischen Vorgänge nicht möglich, denn die letztern gestalten sich je nach der innern Geschichte verschieden. Daher schildert der Apostel das Seelenleben in Cap. 7 nicht bloss vom Standpunkte des er-

lösten, sondern auch vom Standpunkte des natürlichen Menschen. Fassen wir die Vorgänge, wie sie sich im Leben des letztern darstellen, in's Auge, so nennt der Apostel alle die Seelenthätigkeiten und Zustände, welche dabei concurriren, mit Namen: *ἐπιθυμία, σάρξ, ἁμαρτία, θάνατος* — *ὁ ἔσω ἄνθρωπος, αὐτὸς ἐγώ, νοῦς*. Auf das *πνεῦμα* kommt er erst in Cap. 8, 4 zu sprechen, also da, wo von dem Leben des wiedergebornen Christen die Rede ist. Wäre das zufällig? Ich meine nicht, schliesse vielmehr aus diesem Vorkommniss, dass *πνεῦμα* — Sache und Wort — in irgend welcher systematischen Beziehung zu dem Heilsprozess stehe. In welcher? wird sich sehr bald für alle diejenigen ergeben, welche meinen Andeutungen zur Paulinischen Psychologie und Anthropologie, wie ich sie zu 7, 14 und 7, 25b gegeben habe, mit Aufmerksamkeit gefolgt sind.

Ich wiederhole, um nicht lästig zu werden, hier nur diejenigen Sätze, welche zum Verständniss der vorliegenden Stelle unbedingt erforderlich sind.

Das *πνεῦμα* ist nicht mit *ἐγὼ* oder *αὐτὸς ἐγώ*, dem Persönlichkeitsprincip, zu verwechseln, sondern es ist das Hauptvermögen des Ich, Organ für Gott und Göttliches, nicht bloss das Gefäss für die Aufnahme der directen Offenbarungen, sondern zugleich Gefäss für die Aufnahme, d. i. Erkenntniss der indirecten Gottesoffenbarungen in der Natur. Das *πνεῦμα* entfaltet sich auf dem Wege der Gotteserkenntniss in der Natur als das Vermögen, in das Wesen der Dinge, so zu sagen, in das Schöpferwort einzudringen, welches allem Wesen zu Grunde liegt. Zu dem Ende wirkt das *πνεῦμα* als *νοῦς*, dessen Aufgabe ist, das Allgemeine in dem Besonderen herauszufinden, und durch Zusammenstellung des Gleichartigen ein System der Naturanschauung zu gründen, als dessen letzte Ursache sich stets, so lange der *νοῦς* noch vom *πνεῦμα* in seiner normalen Stellung beeinflusst wird, Gott zu erkennen giebt. Von diesem Wege redet der Apostel Röm. 1, 20 und nennt darum die letzten Erkenntnissobjecte (Gottes *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης*) *νοούμενα*.

Selbstverständlich wirkt das *πνεῦμα* nicht für sich, ebensowenig der *νοῦς*. Was sie haben und erlangen, haben und erlangen sie für den *ἐγώ*. Dieser findet sich durch die ihm zugehende Erkenntniss nach allen Seiten bestimmt. Hat er überall in den Dingen den *νόμος θεοῦ* wiedergefunden, die Ordnung, mit welcher Gott die Welt zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügt hat, so hat er damit zugleich erkannt und anerkannt, dass er als Geschöpf Gottes, speciell als ein solches, welches die Natur nicht ausser sich, sondern mittelst der *σάρξ* an sich hat, somit als *αὐτὸς ἐγὼ* gleichfalls unterthan ist *νόμῳ θεοῦ*.

Durch diese Erkenntniss war bei dem Normalmenschen die Aeusserung seiner Selbstthätigkeit, sein *θέλημα* bestimmt. Er konnte als Souverain und Disponent über das Naturleben ausser ihm und

an ihm, etwas andres nicht wollen, als was Gott gewollt hat. Seine Freiheit war Gebundenheit in Gottes Gesetz. Dadurch war auch die Art des Gebrauchs, welchen der Mensch von den Dingen ausser ihm für die Erhaltung des natürlichen Wesens an ihm zu machen hatte, genau bestimmt.

So der normale Mensch. Was für eine Veränderung musste eintreten, als der *ἐγὼ* sich von Gott abwendete und in Folge dessen den *νόμος θεοῦ* nicht für sich, sondern wider sich hatte?

Die nächste Folge musste sein, dass mit dem *ἐγὼ* sich *πνεῦμα* und *νοῦς* von Gott abwendeten und das Gesammtleben des Menschen nicht mehr durch den *νόμος θεοῦ* bestimmt ward. *Πνεῦμα* und *νοῦς* hörten damit nicht auf, die Vermögen zu sein, welche sie ursprünglich waren. Das Formale war geblieben, aber die positive Erfüllung und die entsprechende Directive war eine andere geworden.

Das *πνεῦμα*, ursprünglich Organ der Lebensgemeinschaft mit Gott, das Vermögen für den unmittelbaren Verkehr mit Gott, für die Entgegennahme der directen Gottesoffenbarungen, konnte nicht mehr functioniren, als diese Gemeinschaft, dieser Verkehr in Folge der Abwendung des *ἐγὼ* nicht mehr war. Die damit keineswegs aufgehobene Bestimmung des *πνεῦμα* regte sich fort und fort in der Freude am Göttlichen, wo und wie es ihm entgegentrat; der *ἐγὼ* empfing trotz seines Abfalls, dadurch Anregung; er wollte das Gute. Aber sein Wollen war ohnmächtig. Eben in dieser *ἀσθένεια* zeigte sich die Macht der Sünde und des Todes, nicht in irgend welcher Veränderung der Substanz, bez. seiner Kräfte, wie man aus Missverstand der biblischen Lehre gewöhnlich annimmt.

Der *Νοῦς*, Name des *πνεῦμα*, soweit sich letzteres auf die mittelbare Erkenntniss Gottes aus der Natur zu erstrecken hatte, arbeitet fort an seiner Aufgabe, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt auf die Einheit, die einzelnen Dinge auf ihr Allgemeines zurückzuführen, aber der *νοῦς* empfing nicht mehr das Wort für die letzte Ursache alles Seins aus dem zugleich mit dem *ἐγὼ* von dem lebendigen Gott abgewendeten *πνεῦμα*; er sucht die letzte Ursache, das Allgemeinste des Allgemeinen in der Materie, in einem einzelnen Naturding, welches zugleich das Allgemeinste sein sollte. Der *Νοῦς* stellte Systeme zusammen, aber nicht das System der Gotteserkenntniss, sondern das système de la nature, nicht den *νόμος θεοῦ*, sondern den *νόμος φύσεως*. So war die *φύσις* (soweit sie Bestandtheil des Menschen ist, heisst sie *σάρξ*), die von dem Menschen zu beherrschende Gesammtheit der Dinge, zur Herrscherin, der Herr zum Knechte geworden. In der Aneignung der Naturdinge, soweit sie seiner *σάρξ* das Gefühl des Wohlseins verschafften, im Genuss sah der Mensch den letzten Bestimmungsgrund seines Willens. — Wie das Alles so geworden ist, und wie diese traurige Geschichte unter gewissen Modificationen in dem Leben jedes Menschen sich wiederholt, hat der Apostel mit ergreifender Wahrheit in

7, 22. 23 geschildert. Der Erfolg des innerlichen Conflicts und der Kämpfe zwischen den feindseligen Principien im sündigen Menschen ist überall derselbe, so lange der Mensch sich gegen die einzige Rettung, gegen das Heil in Christo absperrt, das Finale ist die Gefangennahme des ἐγώ (also auch des πνεῦμα und νοῦς) unter das Gesetz der Sünde, die Knechtschaft des πνεῦμα und die Herrschaft der σάρξ.

Wenn nun in der vorliegenden Stelle Röm. 8, 5 der Apostel von einem περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα καὶ μὴ κατὰ σάρκα redet, so hat das zur unerlässlichen Voraussetzung, dass der ἐγὼ mit seinem νοῦς (bez. πνεῦμα) aus der Gefangenschaft des Gesetzes der Sünde erlöst ist, und dass sein Wandel nunmehr wieder, wie es Gott ursprünglich gewollt hat, unter dem régime des πνεῦμα steht und nicht der σάρξ.

*Πνεῦμα* ist also nicht die vom heiligen Geist hergestellte pneumatische Natur des Wiedergebornen, nicht der heilige Geist (αὐτὸ τὸ πνεῦμα v. 16), sondern der in seine ursprüngliche (normale) Stellung und Function wieder eingesetzte Menschengeist.

Fasse ich Alles zusammen, so ist das die Absicht des Apostels in v. 4b zu zeigen, dass die Rechtsforderung des Gesetzes in uns, die wir (thatsächlich) nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geiste wandeln, erfüllt sei, denn hätte die Sünde noch ein Recht an unsern inwendigen Menschen, so würde sie ihn unter dem régime des Todes d. h. der Gottesentfremdung halten, und von einem Wandel nach dem Geiste könnte keine Rede sein.

v. 5 ist nach *M* die Begründung der v. 4 angegebenen Modalität, in welcher Gott das Erfüllt-Werden der Gesetzesforderung will. *G* dagegen meint folgende zum Verständniss nöthige Aenderungen vornehmen zu sollen: „denn während die, die nach dem Fleische sind, auf die Dinge des Fleisches ausgehen, gehen die, die nach dem Geiste sind, auf die Dinge des Geistes aus und wandeln demgemäss nach dem Geist, mit der Aussicht auf die Erlangung dieser geistlichen Güter“.

*M*s Erklärung ist die Consequenz der falschen Auslegung von 4b. *G*s Auslegung richtet sich durch die grammatisch nicht zu rechtfertigende Umformung, bez. Eintragung logischer, im Texte nirgends angezeigter Beziehungen.

Der Apostel motivirt seine Aussage in v. 4, dass nämlich die Forderung des Gesetzes in uns erfüllt sei; er hatte unsern Wandel nach dem Geist, und nicht nach dem Fleisch als Beweis für die Richtigkeit dieser seiner Aussage hingestellt. Die Verse 5—10 sind die weitere Ausführung dieses Beweises.

Der Wandel des Christen ist nämlich nicht nach den Schritten und Tritten im Einzeln, d. i. nach den Werken zu beurtheilen — die können ja unvollkommen und mangelhaft sein. Kein Christ kann sich rühmen, allezeit geraden und festen Schritts vorwärts gegangen

zu sein. Auch hinkenden Gangs, auch stolpernd kann man seinem Ziele näher kommen. Nicht auf die Gangart, auf die Richtung kommt es an, und diese wird durch das *φρονεῖν* bestimmt, dessen Object etwas anders nicht ist, als das im Geiste vorweg gesetzte Ziel. Ob Einer unter dem Fleisch steht (*κατὰ σάρκα ἐστί*) oder unter dem Geist, das zeigt sich unfehlbar an seiner Gesinnung; wer unter dem Fleische steht, der sinnt auf des Fleisches Geschäft, wer unter dem Geiste, der auf des Geistes Geschäfte; es ist ja unmöglich, dass der unter dem Fleisch auch zur Abwechslung Geistliches sinnen könnte und umgekehrt. Darum unmöglich, weil die Zielpunkte der beiderlei Gesinnungen einander vollständig entgegengesetzt liegen (v. 6), denn die Gesinnung des Fleisches (die Fleischesrichtung) ist Tod; die des Geistes Leben und Frieden, und zwar um desswillen (v. 7), weil die Fleischesrichtung feindselig ist gegen Gott — feindselig, weil sie sich dem Gesetze Gottes nicht unterordnet (man vergl. 7, 25); sie kann's auch nicht, denn das ginge wider ihre Art. Die unter dem Fleische sind (v. 8), können Gott nicht gefallen!

So ist schon dies Allgemeine: die Richtung, welche die unter dem Geiste einschlagen, der Friede mit Gott, die Unterordnung unter das Gesetz, das Wohlgefallen Gottes, welches die *ὑμεῖς* reichlich in den mancherlei Gnadenerweisungen Gottes erfahren, ein untrüglicher Beweis, dass die Christen nicht mehr *ἐν σαρκὶ* sind, sondern dass die Schuld der Sünde, bez. die Herrschaft des Fleisches in ihnen principiell gebrochen ist.

*Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί*, das ist das Ergebniss aus den Versen 5—8, der in aller Ausführlichkeit erbrachte Beweis zu v. 4b.

Mit v. 9 geht nun der Apostel näher auf die Stellung *κατὰ πνεῦμα* ein. Bevor ich zur Besprechung dieses und der nachfolgen- Verse übergehe, werden noch einzelne exegetische Bemerkungen zu den vv. 5—8 nachzutragen sein.

v. 5. Zu v. 5 bemerkt *M*: *τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν* sei gesagt, um damit anzudeuten, dass das Streben der *σάρξ* der Gesetzeserfüllung zuwider sei — eine Bemerkung, welche der unrichtigen Auslegung von 4a entspricht. Dort ist ja nicht die Rede von einer *πλήρωσις τοῦ νόμου*, sondern einer *πλήρωσις τοῦ δικαιώματος τοῦ νόμου*. *G* beschäftigt sich, nachdem er seine Umformung von v. 5 vorgetragen, mit dem Zusammenhange nicht weiter, sondern mit der Bedeutung des *κατὰ σάρκα εἶναι* — *τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν*, und *κατὰ σάρκα περιπατεῖν*. „Wie der Zustand, so die Richtung; wie die Richtung, so der Wandel!“ — Ganz recht.

v. 6 soll nach *M* besagen, weshalb *οἱ κατὰ πνεῦμα* die Interessen des *πνεῦμα* zum Ziel ihres Strebens haben. Das *γὰρ* geht aber nicht bloss auf das letzte Komma, sondern auf den ganzen Vers.

*G*: „der 6. Vers erklärt (*γάρ*) die sittliche Nothwendigkeit, mit der sich immer wieder diese Bewegung vom inneren sittlichen Zu-

stand zur Willensbestrebung und von der Willensbestrebung zum Handeln vollzieht. Auf beiden Seiten liegt gleichsam ein Ziel, 'das zu erreichen ist und das aus der Entfernung mit ähnlicher Anziehungskraft auf den Willen wirkt, wie sie ein Abhang auf den Lauf eines Flusses in dem Augenblick ausübt, da er sich demselben nähert".

Doch nicht von der Nothwendigkeit des sittlichen Prozesses redet hier der Apostel, sondern von der grundverschiedenen Beschaffenheit dieses Prozesses, je nachdem der Mensch seine Stellung in der *σὰρξ* hat oder im *πνεῦμα*, um nachmals aus dieser grundverschiedenen Richtung dem *ὑμεῖς* gegenüber das Urtheil auszusprechen: *οὐκ ἐστε ἐν σαρκί*. *Εἰρήνη* will *M* in der Bedeutung Heil gefasst wissen. Er sagt: „im engeren Sinne (Frieden mit Gott) gefasst, würde es ein Hysteron-Proteron ergeben, welches Fritzsche auch wirklich annimmt". — Ein einziger Blick auf v. 7 genügt, um zu zeigen, dass *εἰρήνη* wirklich den Frieden mit Gott im Gegensatz zu *ἔχθρα* bedeutet. Dass bei Annahme dieser Bedeutung ein Hysteron-Proteron statthaben würde, kann nur gesagt werden, wenn man das pragmatische Verhältniss des *πνεῦμα* zur *ζωή*, wie es der Apostel in v. 2 darstellt, ausser Erwägung lässt. Es ist ja hier nicht die Rede von dem erstmaligen Eintritte des Friedens und des Lebens in die Welt des Todes. Christus hat allerdings zuerst Friede gemacht mit Gott durch sein Blut; dann folgte Leben und Seligkeit. Allein v. 6 handelt nicht von der Aufeinanderfolge beider in dem Werke Christi, sondern von der Folge, in welcher die Früchte des Werkes Christi angeeignet werden. Wenn aber immer wieder Jesus Christus es ist, durch welchen wir Frieden haben mit Gott; dieser aber nicht die in ihren Sünden Todten mit Gott versöhnt, sondern diejenigen, welche zu Ihm gekommen sind, von Ihm angenommen sind und in Ihm das *πνεῦμα τῆς ζωῆς* empfangen haben, so ist im christlichen Wandel die Reihenfolge: Leben in Christo, und durch Christum Frieden mit Gott vollkommen richtig, während im Acte der Bekehrung des Sünders zu Gott durch Christum erst der Friede nachgesucht, dann das Leben empfangen wird.

Zu v. 7 habe ich die Relation mit 7, 25 bereits angedeutet.

Zu v. 8. Bei *ἐν σαρκὶ* glossirt *M*: es sei der Sache nach dasselbe, was *κατὰ σάρκα* v. 5; die Vorstellung sei: *οἱ ἐν σαρκὶ* lebten und webten in der *σάρξ*, als in ihrem Elemente. Besser *G*: *κατὰ σάρκα* bezeichne das Fleisch als Norm des sittlichen Seins; *ἐν σαρκὶ* bezeichne das Fleisch als Princip, Quelle desselben. — Nach meiner Ansicht heisst *κατὰ σάρκα εἶναι* unter dem Regiment des Fleisches stehen, ihm folgen; *ἐν σαρκὶ εἶναι* im Fleische leben.

*G* schliesst seine Auslegung von vv. 5—8 mit einem Ueberblick und knüpft daran einen Hinblick auf die vv. 9—11:

„Auf diese Weise stürzen sich dann die fleischlichen Wesen, schon in den geistlichen Tod versunken, immer tiefer hinein; und demzufolge bleibt für sie die Verdammniss und nur sie, während

die geistlichen Menschen sich auf der zum Leben führenden Stufenleiter bis zu der vollkommnen Daseinsweise emporschwingen, da die letzte Spur der Verdammniss, der leibliche Tod selbst verschwinden wird."

Also eine Art Provocation zum geistlichen Fortschritt auf dem Wege der Heiligung, um schliesslich der Früchte desselben theilhaftig zu werden, während, wie ich nachgewiesen habe, der Apostel nur das eine begründen will: ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, um damit zu zeigen, dass die in Christo wirklich frei geworden sind vom Gesetz der Sünde und des Todes (v. 2), sintemal die Rechtsforderung des Gesetzes in ihnen erfüllt ward (v. 4a).

Die weitern Folgen dieses In-Christo-Seins in Betreff der annoch für das Fleisch andauernden Unterwerfung unter das Gesetz der Sünde, sofern auch die Christen noch θνητὰ σώματα an sich tragen, setzt nun der Apostel in den vv. 9—11 auseinander.

v. 9. Zu εἴπερ ist Bäumlein's Bemerkung zu beachten: „den Bedingungspartikeln giebt das angehängte περ mehr oder weniger Nachdruck: wenn allerdings, wenn anders, wenn sogar, und schwächer: wofern nämlich und dergl.; die Betonung der Bedingungspartikel kann nicht nur einen Zweifel, ob, sondern auch die Voraussetzung, dass etwas stattfindet, in sich schliessen."

*M* entscheidet sich für die Bedeutung: wenn überhaupt. „Es läge eine directe Anregung zur Selbstprüfung darin". Ihm folgt *G*: „εἴπερ, wenn wirklich — eine Beschränkung, geeignet, die Wachsamkeit anzuregen; der Apostel geht von einer vertrauensvollen Verheissung aus; an ihnen, den Römern aber ist es, die Wahrheit dieser Verheissung zu erhärten". Οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, nach *M*: „wenn Gottes Geist die Stätte seiner Gegenwart und Wirksamkeit in euch hat". Mit Unrecht gegen das stabile domicilium Fritzsche's, wenn man nur nicht unter dem Bleibenden das Inhärirende versteht. — Was das Verhältniss von ἐν πνεύματι, und πνεῦμα θεοῦ betrifft, so verweise ich auf meine Skizze der Paulinischen Psychologie zu v. 4b. — Die einfache Thatsache, dass das individuelle Leben (das Ich) seinen Mittelpunkt, sein Wesen und Wirken, sowie den Bestimmungsgrund seines Handelns nicht mehr im Fleische, sondern im Geiste hat, ist Beweis, dass der Mensch zum Bilde Gottes erneuert worden. Das Organ für die Aufnahme des Göttlichen kann seine ursprüngliche Stellung nicht wieder erlangt haben, ohne sofort zu functioniren. Der Geist aber als absolute Receptivität kann nicht in eine seinem Wesen entsprechenden Thätigkeit treten, ohne absolute Erfüllung. Die Hinwendung des Menschengeistes zu Gott hat zur unmittelbaren Folge den Eintritt des Gottesgeistes in den Menschengeist, wie das geheilte Auge des Blinden sofort das Licht in sich aufnimmt. Die stetige Einwirkung des Gottesgeistes auf den Menschengeist ist der permanenten Einwohnung desselben gleich. Somit bezieht sich der Apostel mit εἴπερ auf eine Thatsache, welche denen, die in Christo sind, ebenso gewiss

sein muss, wie ihr eignes christliches Bewusstsein. Das *M-G*sche: „wenn wirklich“ ist unrichtig. Der Apostel stellt innerlich Unzweifelhaftes als Bedingtes hin — eine Form der Rede, die mit einem leisen Anstrich von Ironie das absolut Gewisse hervorhebt.

Also *πνεῦμα* der zu seiner ursprünglichen Stellung erneuerte, dem Göttlichen zugewendete, das Göttliche in sich aufnehmende Menschengeist; *πνεῦμα θεοῦ* der sich stets zur Aufnahme darbietende Gottesgeist.

Nun ist es ja allerdings auffallend, dass noch ein *πνεῦμα Χριστοῦ* dazukommt. Ich verstehe es, wenn Köllner den Versuch macht, zwischen Gottes Geist und Christi Geist zu unterscheiden, jenen als das höchste *πνεῦμα*, diesen als den höhern gottähnlichen Sinn, der in Christo zur Erscheinung gekommen, zu definiren. Wie verfehlt das ist, wird das Folgende zeigen. *M* und *G* identificiren Gottes Geist und Christi Geist, und zwar in der Weise, dass *M* versichert, *πνεῦμα Χριστοῦ* sei nichts andres, als der heilige Geist (mit Hinweisung auf Joh. 14), während *G* es wenigstens des Erwähnens werth findet, dass beide: der Geist Gottes und der Geist Christi einander gleichgestellt werden. Er fügt hinzu: „der Geist Jesu ist der Gottes selbst, aus welchem er durch volle Aneignung desselben auf Erden sein persönliches Leben herausgebildet hat, so dass er ihn den Seinigen mittheilen kann“. Ich halte nicht dafür, dass diese Erklärungen dem exegetischen Interesse entsprechen. Der Apostel hat sicherlich nicht die Absicht gehabt, sich über das Verhältniss des Geistes Gottes zum heiligen Geist oder des heiligen Geistes zum Geiste Christi auszusprechen. Es kann die Gleichstellung des Geistes Gottes mit dem Geiste Christi oder mit dem heiligen Geiste dogmatisch durchaus richtig sein, und doch exegetisch das Rechte insofern verfehlen, als es sich schliesslich darum handelt, zu eruiren, weshalb doch der Apostel für denselben Geist verschiedene Benennungen verwendet.

Soviel ich sehe, bringt der Apostel im 9. und in den folgenden Versen die einzelnen Momente zur Geltung, welche er in dem *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χρ. Ἰ.* v. 2 zusammengefasst hat. — Die Wiedereinsetzung des Menschengeistes in seine principale Stellung, allen andern geistlichen und leiblichen Kräften gegenüber, ist in einem und und demselben Acte der Eintritt des Gottesgeistes in den Menschengeist. Diese Einwohnung des Gottesgeistes im Menschengeist ist zuerst wahr und wirklich geworden in Christo Jesu; das *πνεῦμα* Christi ist der Odem des zur Wohnung des Gottesgeistes gewordnen Menschengeistes, das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Röm. 1, 4.

In Christo Jesu sein heisst nun eben: versetzt sein in die Lebensgemeinschaft mit ihm, so dass es derselbe Odem ist, der ihn und die Seinen bewegt. Wer an diesem *πνεῦμα* Christi nicht Theil hat, der hat selbstverständlich auch nicht Theil an dem durch den Geist Gottes bestimmten und erfüllten Menschengeiste, der hat überhaupt keinen Theil an Christo.

Somit recapitulirt der Apostel mit dem πνεῦμα Χριστοῦ den Menschengeist, in welchem Gottesgeist wohnet; somit ist πνεῦμα Χρ. doch nicht schlechtweg identisch mit dem Geiste Gottes oder dem heiligen Geist, sondern er ist der Lebensodem des Gottmenschen, in welchem dieses beides beschlossen ist: der Menschengeist in seiner principalen, nunmehr auch die σὰρξ beherrschenden Stellung und der den Menschengeist stetig durchdringende und erfüllende Gottesgeist.

v. 10. *H* hat Recht: „wo der Geist Christi ist, da ist er auch selber". Seine Gegenwart in uns, welche wir fühlen an dem Lebensodem, der von ihm ausgeht, erweist sich aber nach den beiden Seiten, nach der leiblichen, wie nach der geistigen, analog der geheiligten Menschheit des Erlösers, mit welchem wir durch sein πνεῦμα verbunden sind. *M* stimmt den Auslegern zu (Augustin, Calvin, Calov, Bengel, Tholuck, Reiche, Usteri, Fritzsche u. a.), welche Tod und Leben im eigentlichen (physischen) Sinne verstehen. *G* schliesst sich an. Andre (Erasm., unter den Neuern Kellner, Krehl u. a.) wollen die vv. 10 und 11 vom geistlichen Tod und Leben; noch andere v. 10 im geistlichen, v. 11 im eigentlichen Sinne gefasst wissen (s. das Nähere bei *M*). In Betreff des νεκρόν, sofern es anders, als vom leiblichen Tode verstanden wird, verweise ich auf *M*. Ich halte seine Gegengründe für ausreichend. Er selbst fasst νεκρὸν mit Augustin als conditioni mortis obnoxium. „Unser Körper ist (schon so gut, wie) todt, ist ein Leichnam." Inwieweit diese Erklärung zu modificiren sein dürfte, davon später. *G*: „der Ausdruck todt bedeutet hier: unwiderruflich vom Tode betroffen. Der menschliche Leib trägt von seiner Entstehung an den Keim des Todes in sich; er fängt an zu sterben in dem Augenblick, da er zu leben anfängt. Also νεκρόν, wie v. 11 θνητόν, soviel als sterblich". Δι' ἁμαρτίαν. Dazu bemerkt *G*: „die Thatsache der Allgemeinheit des Todes rührt nicht von der Sünde der einzelnen her, sondern von der Ursünde. Der Sinn der Worte: um der Sünde willen, steht somit fest; es handelt sich um die Sünde Adam's. (Ebenso *M*). Man kann zuweilen fragen hören, warum die Gläubigen noch sterben, wenn Christus wirklich für sie gestorben ist; und man zieht daraus einen Beweis gegen die Lehre von der Versöhnung. Aber man vergisst, dass, da der Tod nicht eine individuelle Strafe ist, keinerlei Beziehung zwischen dieser Thatsache und der den gläubigen Individuen gewährten Sündenvergebung besteht. Der Tod, sofern er als allgemein menschliches Gericht an die Gattung als solche geknüpft ist, bleibt bis zur Vollendung des gesammten Werkes Christi, vgl. 1 Cor. 15, 25". — Διὰ δικαιοσύνην. *G*: „wie der Leib stirbt, so lebt der Geist auf Grund einer Gerechtigkeit, die nicht unsre Gerechtigkeit ist".

*M*s und *G*s Erklärungen zu δι' ἁμαρτίαν und διὰ δικ. sind an sich nicht unrichtig, wohl aber unzureichend. Es ist weder von diesen, noch von irgend einem andern Ausleger erklärt worden,

warum das so ist, wenn Christus in uns ist? Nämlich, warum der Leib todt ist, der Geist Leben? Ist denn der Leib nicht todt, auch bei denen, in welchen Christus nicht ist? Und wäre denn der Satz *πνεῦμα ζωή* nicht gültig für die Frommen des A. B. unter der Voraussetzung der Glaubensgerechtigkeit Abrahams?

Soviel ich sehe, besteht kein Unterschied zwischen denen, welche in Christo Jesu sind (v. 2) und zwischen denen, in welchen Christus ist (v. 10). Es wird also daraus abzuleiten sein, dass der Apostel in beiden Versen 2 und 10 die Lebensgemeinschaft mit Christo seinen Aussagen zu Grunde legt. Christus in uns und wir in Christo kann nur unter der Voraussetzung gesagt werden, dass wir Theil haben an dem *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ*. Kraft dieser Lebensgemeinschaft sind wir dem Gesetze Gottes unterthan und wandeln *ἐν πνεύματι*, wie denn unser ganzes Dichten und Trachten auf *ζωὴ καὶ εἰρήνη* gerichtet ist. Selbstverständlich ist Lebensgemeinschaft mit dem Herrn zugleich persönliche Gemeinschaft zwischen Christo und dem *αὐτὸς ἐγώ*. In dieser Gemeinschaft ist der Menschengeist der das Leben Empfangende, der Geist Christi der das Leben Mittheilende. Durch Geben und Empfangen vollzieht sich recht eigentlich die Lebensgemeinschaft. — Soweit *πνεῦμα* oder *νοῦς* (als das die vom Gottesgeist empfangenen Eindrücke, bez. Offenbarungen ordnende Vermögen) dabei fungiren, ist zwischen Christo und den Christen factische Lebensgemeinschaft. Anders stellt sich die Sache, wenn wir das Somatische in's Auge fassen. Christi Leib ist *σῶμα πνευματικόν*, also, wie Christi *πνεῦμα* durch und durch Leben ist, für die Zwecke des ewigen Lebens geschickt, von Leben durchgangen und durchwaltet. Dagegen ist unser *σῶμα* noch immer dem Gesetze der Sünde und des Todes unterworfen, ein *νεκρόν*, *φθαρτόν*, insofern also der Lebensgemeinschaft mit Christo nicht entsprechend. Ich meine nun nicht, dass *νεκρὸν* schlechthin mit *θνητὸν* zu identificiren sei (die Realität mit der Possibilität) ebenso wenig, wie in dem *πνεῦμα ζωή* von dem Apostel die *ἀθανασία* gemeint ist. Ich bin der Ansicht, dass dem *σῶμα*, wie es dermalen ist, die Theilnahme an dem Pneumatischen, d. i. an dem ewigen Leben zur Zeit völlig abgeht, dass es als der Verklärung, d. i. der himmlischen Lebensform baar und ledig, nicht geschickt ist, den Zwecken des Geistes überall zu dienen, also dem Leben des *πνεῦμα* gegenüber ein *νεκρόν*, d. i. ein für die Zwecke des (ewigen) Lebens untüchtiges *σῶμα*, ist, eben deshalb aber auch ein *θνητὸν* sein muss, weil zum Leben des Christenmenschen gehört, dass das Somatische an ihm schliesslich conform werde dem Pneumatischen in Christo. Dieser Fortbestand des *σῶμα νεκρὸν* auf Zeit ist verursacht durch die Sünde, nicht primo loco durch die allgemeine Sündhaftigkeit, welche auch dem Christen noch anklebt, denn der Christ, dessen Sünde in ihrem ganzen Umfange gerichtet ist (v. 3), kann das *θνητὸν σῶμα* nicht an sich tragen als Gottesgericht über die adamitische Schuld, sondern die Sünde muss in anderem Be-

tracht den temporären Fortbestand des *θνητὸν* nothwendig gemacht haben, nicht als *ὀψώνιον* (6, 23), sondern als integrirendes Moment des Heilsprozesses. Wäre nämlich sofort mit dem Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christo, d. i. mit dem Theilhaben an dem *πνεῦμα ζωῆς* (v. 2) das *σῶμα νεκρὸν* aufgehoben worden, so hätte durch ein Wunder der göttlichen Allmacht die sofortige Bekleidung mit dem *σῶμα πνευματικὸν* nach 2 Cor. 5 stattfinden müssen. Die weitere Folge wäre gewesen, dass der also bekleidete Geist nicht mehr in dieser Welt der Vergänglichkeit hätte bleiben, sondern in einen seiner himmlischen Existenzform entsprechenden Aufenthalt hätte entrückt werden müssen. Somit wäre die Bedingung der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, die Ausbreitung der Heilspredigt durch die Christen unmöglich geworden. Es hätte sofort ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen, d. h. sofort an den Anfang das Ende gesetzt werden müssen. War ein Verbleib der Christen auf der Erde um der Entwicklung des Reiches Gottes willen von dem Herrn gewollt, so konnte dieser Verbleib nur geschehen in einer Existenzform, wie sie der gegenwärtigen Erdgestalt entsprach, nicht in der Form der *δόξα*, sondern in der Form der *φθορά*, wovon der Apostel in vv. 21 und flgg. handelt. So hat der Fortbestand des *σῶμα θνητόν* (der *ζωή* des Geistes gegenüber *νεκρόν*) seinen Grund in der *ἁμαρτία*, die, wenn sie auch der Herrschaft entkleidet worden, doch, bis ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen worden, die Existenzweise alles Irdischen, als die eines *φθαρτόν, θνητὸν* bestimmt. Der Leib ist also dem Leben des *πνεῦμα* gegenüber ein um der Sünde willen, deren Uniform noch alles Irdische trägt, Todtes, das von allen Christen als ein dem Leben Christi Inadäquates schmerzlich empfunden wird, daher das *στενάζομεν, ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.* — *Ἁμαρτία* bezeichnet somit nicht sowohl die adamatische Sündhaftigkeit, als den dermaligen Sündenzustand, das Sündenelend, unter welchem alle *κτίσις* nach vv. 20. 21 leidet. — Dem entsprechend ist *δικαιοσύνη* nicht als Gerechtigkeit Christi zu pressen, sondern allgemein aufzufassen als die nunmehr vorhandene, der Sündenwelt dargebotene Gerechtigkeit, deren Aufnahme das *πνεῦμα* wiederum zum Organ des Lebens gemacht hat.

v. 11. *Δὲ* metabatisch, von dem *σῶμα νεκρὸν* zu der *ζωοποίησις* überführend. Der Schluss des Apostels nach *M*: „der Geist, welcher in euch wohnet, ist dessen Geist, der Christum auferweckte: mithin wird Gott an euch hinsichtlich eurer Leiber, als der Wohnstätte seines Geistes das Nämliche thun, was er an Christo gethan“. Und noch einmal sagt *M*: „wie könnte Gott, der Erwecker Christi, des Inhabers seines Geistes, die Körper der Gläubigen, welche die Wohnstätte desselbigen Geistes sind, ohne Lebendigmachung belassen! Aehnlich *G*: „dieser Leib, in welchem so gut, wie in Jesus, der Geist Gottes gewohnt hat, wird derselben Ehre für würdig erachtet werden, wie der Leib Jesu selbst“.

Dieser angebliche Schluss des Apostels hat zu seinem Vordersatz die Behauptung: dass die Leiber der Christen Wohnstätten des heiligen Geistes seien. Ich verstehe schlechterdings nicht, wie Exegeten, die dem Apostel bis zum 11. Vers gefolgt sind und ihn im Allgemeinen richtig verstanden haben, auf diesen Satz gekommen sind. Der Apostel sagt v. 9: *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν*, aber nicht *ἐν τῷ σώματι ὑμῶν*. In v. 10 nennt er ausdrücklich den Leib *νεκρόν*, dem Geiste aber legt er *ζωὴ* bei — wie kommt der Lebendige zu den Todten; erst die Auferweckung soll den Leib geschickt machen, ein Werkzeug, bez. eine Wohnstätte des heiligen Geistes zu sein; wie konnte man doch nur die Wohnstätte des Geistes Gottes aus dem *πνεῦμα* in das *σῶμα* der Christen verlegen? Ohne Zweifel hat man dabei an 1 Cor. 6, 19 gedacht. Der Apostel nennt ausdrücklich *τὸ σῶμα* einen *ναὸς τοῦ ἐν ἡμῖν ἁγίου πνεύματος*. Man hat nur übersehen, dass nicht der Tempel, sondern das Allerheiligste des Tempels als *οἰκητήριον* Gottes angesehen wurde. So ist denn auch in der vorliegenden Stelle der heilige Geist nicht bezeichnet als wohnend im Tempel, sondern als wohnend in uns; analog würden wir sagen können: im Allerheiligsten des Menschen, in seinem *πνεῦμα*. Selbstverständlich ist der Leib ebenso eine Pertinenz des Menschen, wie das Allerheiligste eine Pertinenz des Tempels. Der Apostel aber konnte mit Recht verlangen, dass man auch die Vorräume der Wohnstätte Gottes oder des heiligen Geistes nicht verunreinige, sondern seine Ehrfurcht gegen den im Allerheiligsten wohnenden Gottesgeist durch Reinhaltung und Schmückung der anderweit dazu gehörigen Tempelräume beweise.

Ist nun der Leib nicht die Wohnstätte des heiligen Geistes (nicht *πνευματικόν*, wenigstens zur Zeit noch nicht), so trifft auch der darauf gebaute Schluss nicht zu. Die Sache ist vielmehr die, dass die Lebensgemeinschaft mit Christo, deren untrüglicher Beweis der in uns wohnende Geist Christi ist, bei der zur Zeit noch unvollkommnen Gestalt unsres Zusammenlebens mit ihm, bei der somatischen Incongruenz zwischen ihm und uns nicht stehen bleiben kann und will, sondern die aus der realen Gemeinschaft mit Nothwendigkeit abfolgende Consequenz der völligen Conformirung auch unsres Leibeslebens mit dem seinigen nach sich ziehen muss. Wie sein Sterben, so muss auch sein Auferstehen, und zwar nicht bloss in der Wiedereinsetzung des Geistes in seine ursprüngliche, principale Stellung, sondern auch in der Verklärung des Leibes sich an uns, den Seinen, realisiren, eben darum, weil sein Geist in uns wohnet, d. i. weil wir Lebensgemeinschaft mit ihm haben.

Was den Wechsel zwischen den Namen *Ἰησοῦς* und *Χριστὸς* anlangt, so ist zu merken, dass die recept. *τὸν Χριστὸν* am schwächsten beglaubigt ist, dass B. E. F. G. *Χριστὸν* ohne Artikel, dagegen ℵ D. *Χριστὸν Ἰησ.* lesen. Der letztern Lesart stimmt *G* zu, indem er bemerkt, dass es sich im ersten Gliede bei dem Namen *Ἰησ.*

lediglich um die Person des Herrn gehandelt habe; im zweiten Gliede sage der Apostel: Christus oder Christus Jesus, weil es sich um seine Rolle [sic!] als Mittler zwischen Gott und uns handle. Dasselbe hat wohl Bengel im Sinne gehabt, wenn er bemerkt: Appellatio Jesu spectat ad ipsum; Christi refertur ad nos. *M* stimmt zu, indem er hervorhebt, dass Jesus als Christus die urbildliche Bestimmung für die Gläubigen auch in eschatologischer Beziehung habe. *H* sagt, die persönliche Auferstehung Jesu verbürge uns nur dies, dass Gott uns auferwecken kann; aber seine Auferstehung als die des Christus angesehn, verbürgt uns, dass er's auch wirklich thun werde. — Man sieht aus diesen Versuchen, dass die Stelle den Auslegern einige Mühe verursacht hat. Befriedigt hat mich keiner. Bevor ich auch meinerseits eine Lösung versuche, möchte ich eine ingeniöse Bemerkung *G*s zu *ἐγείρειν*, bez. *ζωοποιεῖν* nicht unerwähnt lassen. Er sagt: „der Tod Jesu war ein Schlaf gewesen, welchen keinerlei Auflösung des Leibes begleitet hatte, es genügte also, ihn zu erwecken (*ἐγείρειν*); bei uns muss der Leib, weil der Verwesung anheimgegeben, eine völlige Wiederherstellung durchmachen, dies ist in dem *ζωοποιεῖν* gut ausgedrückt". Also Christi Tod nur Schlaf; die nota specifica des leiblichen Todes Verwesung? So hat der Tod Jesu doch der nota specifica ermangelt, und es ist zweifelhaft, ob er wirklich gestorben ist. Auch bei den Mumien, bez. Mumificirten würde die nota zu vermissen sein. Und wenn Jesu Tod nur ein Schlaf gewesen wäre, und sein Auferstehen nur Erweckung aus dem Schlaf, wie hätte doch Paulus mit Recht sagen können: Jesus wäre erweckt worden *ἐκ νεκρῶν*? *G* übersieht, dass *ἐγείρειν* auf Jesu Person geht, dagegen *ζωοποιῆσαι* nur auf die *θνητὰ σώματα* sich bezieht, dass auf die Verschiedenheit der Objecte allein der Wechsel der Verba zurückzuführen ist.

Was nun meine Auffassung des Interesses anlangt, aus welchem der Apostel zu *ἐγεῖραι* einmal *Ἰησοῦν*, das zweite Mal *Χριστὸν* setzt, so entscheide ich mich unbedingt für die (auch von Tschd.-Gebh. recipirte) Lesart *Χριστὸν Ἰησοῦν* als die von den ältesten Zeugen beglaubigte, und, wie das Folgende zeigen wird, dem Zusammenhange entsprechendste. Dem *Ἰησοῦν* gegenüber (an erster Stelle), kann nur *Χριστὸν Ἰησ.* gesetzt sein, um die Auferweckung Jesu als eine für sich dastehende Thatsache von der Auferweckung Jesu als der Ursache der allgemeinen Auferweckung der Leiber zu unterscheiden. Und das Unterscheidende muss in dem hinzugefügten Namen *Χριστὸς* liegen. Wir haben uns also die Frage vorzulegen, in welcher Beziehung doch der Name *Χριστὸς* zur Auferstehung des Fleisches stehe?

Ich meine, dass Stellen, wie Act. 2, 30—32 uns diese Beziehung vollständig klar legen. David hält fest an der eidlich ihm gegebenen Verheissung Gottes, dass einer aus seinen Lenden sitzen werde auf seinem Throne. Petrus fährt 2, 31 fort: *προϊδὼν ἐλάλησε περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὐ κατελείφθη*

*εἰς ᾅδου οὐδὲ ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν.* Dann v. 32: *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός.* Wir haben hier denselben Wechsel zwischen Christus und Jesus. Drehen wir die Sätze um, was ohne irgend welche Verletzung des Sinnes geschehen kann, so erhalten wir die Aussagen, dass Gott Jesum auferweckt habe, weil dieser Jesus der Christ d. i. der dem David eidlich verheissene Erbe seines Königthums war. In demselben Sinne heisst es v. 36: *ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραήλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.*

Wenn nun die Christgläubigen immerdar im Hades verbleiben und ihr Fleisch verwesen sollte, wo kämen dann die Unterthanen für das Königreich Christi her? Christus ist nicht König des Todtenreichs. Wie anders konnte er ein Volk beherrschen, das er sich selbst erworben, als dadurch, dass er dasselbe nicht bloss durch sein Leiden und Sterben von der Sünde erlöste, sondern auch ihre sterblichen Leiber aus dem Tode herausführte? So ist denn dies der Sinn des 11. Verses: wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in euch wohnet, so wird der, welcher Jesum als den Christ erwecket hat von den Todten (einfach: der **Christum** Jesum auferwecket hat), dass er nämlich König sei der durch ihn von Sünde und Tod Erlösten, eure sterblichen Leiber lebendig machen u. s. w.

Durch diese Auffassung dürfte das pragmatische Interesse der Hinzufügung des Namens Christus zu Jesus hinter *ἐγείρας* vollständig klar gelegt sein.

*Διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν*, Lesart der Recept., Lachm, Tischd. Dafür א. A. C. — Dagegen lesen *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα* mit den Codd. B. D. E. F. G und mehreren späteren MSS., ferner mit der Syr. Uebersetzung und einigen Kirchenvätern Griesbach, Bengel, Mill, Scholz, Fritzsche, *M* und *G.* Die Lesarten wurden bereits im Macedonianischen Streit lebhaft ventilirt. Ueber ihre Geschichte wolle man Reiche's Commentar. Critic. zu der Stelle nachsehen. Das Ergebniss der sorgfältigen Prüfung Reiche's ist, dass die Zeugnisse für die eine oder die andere Lesart sich die Wage halten. Somit dürfte die Entscheidung nur aus innern Gründen zu erfolgen haben. Nach meiner Ansicht dürfte Zusammenhang und Lehrbegriff des Apostels für die zweite Lesart sprechen. Das *ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα* ist identisch mit dem *πνεῦμα ἁγιωσύνης* 1, 4, mit welchem, wie ich durch meine Auslegung nachgewiesen habe, der Apostel die Auferstehung in Beziehung setzt. Ueber dies *πνεῦμα* hatte der Tod keine Macht; es war somit ein Act der göttlichen Gerechtigkeit, den Sündlosen vom Tode zu erwecken, daher das *διὰ τὸ* in 8, 11 vollständig gerechtfertigt.

Bei der Lesart *διὰ τοῦ* würde Gott nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch den in uns wohnenden Geist Christi das Wunder

der Auferweckung vollziehen. Immer aber ist die Auferweckung als Restitution des physischen Lebens aufzufassen und darum auf die Quelle alles Lebens, auf Gott, den Vater zurückzuführen, wie denn auch von Christo gesagt ist, dass er auferweckt ward *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός*. Ueberdiess ist dessen zu gedenken, dass bei Todten eine Einwohnung des Geistes Christi nicht stattfinden kann, also angenommen werden müsste, dass der Seele für sich eine solche Einwohnung verbliebe und von hier aus eine Einwirkung auf den Leib zu erwarten sei. Es ist aber schwer begreiflich, wie die Gottesthat der Todtenerweckung erst auf diesem Umwege zu Stande kommen sollte.

---

Ein neuer Abschnitt. Darum ein neuer Ausblick und Ueberblick.

Der Apostel hat von 8, 1—11 dargelegt, wie das zu verstehen sei, dass wir als Christen dem Fleische nach dem Gesetze der Sünde unterworfen seien. Wir haben noch insofern das Gesetz der Sünde zu erleiden, als unser Leib sterblich ist, sintemal er Theil hat an dieser Welt der Sterblichkeit und Vergänglichkeit. Allein auch das soll und wird aufhören; die Lebensgemeinschaft mit dem Herrn ist ja dann erst vollendet, wenn wir ihm ganz, d. h. nicht bloss geistig, sondern geist-leiblich angehören, wenn also an die Stelle des *σῶμα νεκρὸν* das *σῶμα πνευματικὸν* getreten sein wird. Vorangehen muss, was um der Sünde willen in dem *σῶμα νεκρὸν* angelegt ist, das Sterben; der irdische Leib, wie er dermalen ist, kann das Reich Gottes nicht ererben. Aber er wird auferstehen kraft der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn, gleichgestaltet seinem verklärten Leibe (Phil. 3, 21), dann ist nicht bloss der *αὐτὸς ἐγὼ τῷ νοΐ* (7, 25b) dem Gesetze Gottes unterthan, sondern der ganze Mensch nach Leib und Seele. So hat der Christ mit seinem Eintritt in das Leben des Herrn die *ἀπολύτρωσις* nach ihrem ganzen und ewigen Gehalte und erwartet demnach, dass sie sich nach Aussen entfaltet als christliches Leben und schliesslich zur vollendeten Daseinsform sich erschliesst durch die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*.

Die Explication des christlichen Lebens nach Aussen fasst nun der Apostel zunächst in's Auge. Das Leben des alten Menschen war bestimmt durch die *σὰρξ* und die ihr einwohnende *ἁμαρτία*. So lange der Mensch der Sünde verschuldet ist, hat sie Herrschaft über ihn; sie verlangt von ihm, ja sie erzwingt von ihm, dass er sich der Sphäre gemäss verhalte, in welcher sie lebt (*κατὰ σάρκα*). Das Schuldnerverhältniss begründet allezeit ein Abhängigkeitsverhältniss von Rechtswegen. Wer nicht etwa Schulderlass nachgesucht und erlangt hat, kommt von den Dispositionen des Gläubigers nicht los; der Rechtsanspruch ist, wie eine dämonische Macht über ihn, welcher er sich immer wieder unterwerfen muss.

Nun aber hat der Apostel in 8, 1—11 gezeigt, dass die Sünde keinerlei Anspruch mehr an den Christen hat, weil seine Schuld in

Christo Jesu getilgt ist, also die Rechtsforderung des Gesetzes, dass die Sünde abgethan werde, ihre Erfüllung gefunden hat.

v. 12. Demzufolge (ἄρα οὖν) — so fährt der Apostel in v. 12 fort, besteht für den Christen keinerlei Verpflichtung weiter gegen das Fleisch. — *Οὐ τῇ σαρκί — ζῆν. M* bemerkt: der Apostel habe den Gegensatz ἀλλὰ τῷ πνεύματι, τοῦ κατὰ πνεῦμα ζῆν im lebhaften Fortschritte der Rede unterdrückt, aber v. 13 befähige jeden Leser, ihn hinzuzudenken. Ebenso *G.* Wir würden aber den Apostel nicht verstehen, wenn wir den Gegensatz hinzudenken wollten. Was er in den vv. 8, 1—11 hat beweisen wollen, ist eben nur dies, dass die σὰρξ keinerlei Forderung hat an die ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, wir also auch dem Fleische gegenüber keinerlei Verpflichtung haben. Nach dem Fleische leben **müssen**, das hatte bei dem alten Menschen statt, aber bei uns nicht. *Τοῦ — ζῆν* ist nicht mit Fritzsche als abhängig von ὀφειλέτης zu fassen, sondern einfach telisch: sodass, dass — *Οὐ* ist aus rhetorischen Gründen vor τῇ σαρκὶ gerückt. Man hätte erwartet: *οὐκ ὀφειλέται ἐσμὲν τῇ σαρκί.* Durch die Stellung der Negation vor τῇ σαρκὶ wird die Folgerung wirkungsvoller: „also, lieben Brüder, sind wir Schuldner — wenn überhaupt, so doch — nicht dem Fleische, dass wir nach dem Fleische leben müssten".

v. 13. Der Apostel setzt die Möglichkeit, dass Christen nach dem Fleische leben. Selbstverständlich würde das nicht geschehen können, ohne dass sie sich der Führung des πνεῦμα entziehen, also durch Untreue gegen den das πνεῦμα erfüllenden und bestimmenden Geist Christi. Noch will der Apostel nicht sagen: so werdet ihr sterben, denn die christliche Milde verlangt, auch in solchem Falle die Möglichkeit der Umkehr vorzubehalten. Aber er sagt: *μέλλετε ἀποθνήσκειν.* „Was ist das? Nach *G*: „es bleibt euch nichts, als zu sterben, übrig; dies ist die einzige Zukunft, die euer wartet." *M*: so werdet ihr sterben. Nun aber bezeichnet μέλλειν niemals schlechweg die Zukunft, sondern, sei es die von Oben her, oder durch die den Verhältnissen immanente Nothwendigkeit bestimmte Richtung, welche die Verbalthätigkeit nehmen soll. Die der Richtung entsprechende Bewegung wird im Deutschen ausgedrückt durch „im Begriff stehn, auf dem Wege sein. Man kann μέλλειν mit sollen und müssen übersetzen, falls die Bewegung zu einem gewissen Ziel als eine unaufhaltsame, also in sich principiell fertige, vollendete erscheint. In solchem Falle steht der Infinit. aoristi. Bei μέλλετε ἀποθνήσκειν ist an eine bereits in der Gegenwart sich vorbereitende, durch das ζῆν κατὰ σάρκα vorweg bestimmte Zukunft zu denken. Also: „so seid ihr auf dem Wege zum Tode."

*Ἀποθνήσκειν* versteht *M* von dem Versetztwerden in den Zustand des ewigen Todes. Er tadelt Philippi, dass er in Vermengung des leiblichen, geistlichen und ewigen Todes redet „von dem einheitlichen Begriff des göttlichen Strafgerichts, bestehend in jeder Form leiblich geistlicher Unseligkeit." Ich finde auch nicht ganz zu-

treffend, dass man von einem einheitlichen Begriff des göttlichen Strafgerichts redet, als zerlege sich der Tod in eine gewisse Summe von Unseligkeiten, deren Zusammenfassung erst seinen Begriff ausmache. Tod ist in seinem tiefsten Grunde ein negativer Begriff: Scheidung vom Leben; erst die absolute Scheidung von Gott ist ewiger Tod. Die Lösung des Verbandes mit Gott, wie sie sich im Leben des Sünders allmählich vollzieht, ist nicht minder Sterben, und das Ergebniss dieser Lösung Tod, aber weder zeitlicher, noch ewiger Tod, sondern geistlicher Tod. Die Lösung vom zeitliche Leben ist bei dem Menschen, der in seinen Sünden stirbt, der Eingang zum ewigen Tode; für den Christen der Ausgang aus einer inadäquaten Existenzform in das seinem innersten Wesen entsprechende Leben. Warum nun statt dieser Modification, durch welche das *ἀποθνήσκειν* sich hindurchbewegt, immer entweder das Ende (*M*) oder das Collectiv der Unseligkeit (Philippi)? Es genügt beispielsweise, in der vorliegenden Stelle zu paraphrasiren: „ihr seid auf dem Wege, euch von Gott zu scheiden."

Die Stätte aber in uns, wo das Leben aus Gott wohnt, ist der Menschengeist (*τὸ πνεῦμα*), falls er seine gebietende und leitende Stellung dem *σῶμα* gegenüber aufrecht erhält und zur Geltung bringt. In Kraft dieses Lebens liegt dem Geiste ob, *θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος*. — *Πνεῦμα* nicht der heilige Geist, wie *M* will.

Was *τοῦ σώματος* anlangt, so hat man schon sehr früh geglaubt *τῆς σαρκὸς* lesen zu sollen. So schreiben auch die Codd. D. E. F. G. mehrere Uebersetzungen und Kirchenväter. Wenn nun auch die Neuern sich fast ohne Ausnahme für die Lesart *τοῦ σώματος* entschieden haben, so wird nichts desto weniger von Einigen (z. B. Reiche, Stirm) behauptet: der Apostel habe hier *σῶμα* für *σάρξ* gesetzt. Dagegen erklärt sich mit Recht *M*, Paulus habe das an sich indifferente *σῶμα* als das die Handlungen vollziehende Organ der Sünde betrachtet, welche den Leib beherrsche, ihn zum *σῶμα ἁμαρτίας* mache, wenn der Geist nicht das Regiment führt. Anders *G*: „der Zusatz des Leibes ist hier nicht Genit. des Werkzeugs, sondern des Urhebers. Die Acte, bei welchen der Leib zum einfachen Mittel und Werkzeug dient, sind nicht seine eignen. Paulus will diejenigen beseitigt wissen, von denen er der selbstständige Urheber ist und bei welchen er daher der Herrchaft des Geistes sich entzieht. Diese letztern müssen hinsterben, weil bei den Christen der Geist Alles beherrschen, Alles durchdringen soll, selbst das Essen und Trinken (1 Cor. 10, 31). Bei jedem Lebensact muss der Leib der geleitete und nicht der leitende sein. Jeder Act der Aufopferung, durch welchen die Selbstständigkeit des Lebens verneint und seine Unterwerfung unter den Geist energisch bejaht wird, bereitet dem Menschen ein Wachsthum des geistlichen Lebens vor. So erklärt sich das: ihr werdet leben, welches auf jeden Augenblick im Dasein des Gläubigen bis zum Zustand der Vollkommenheit geht." So *G*.

Hieher möchte auch wohl die Bemerkung *Hs* zu v. 1 gehören: „der natürliche Mensch bildet sich ein, dass er verpflichtet sei, seinem Fleisch Befriedigung zu gewähren." Und dazu: „die Sorge um seine Person erscheint ihm, irdisch gesinnt, wie er ist, als seine erste und wichtigste Verpflichtung."

In wie weit diese Bemerkungen zutreffen, darüber später! Zunächst: was sind die *πράξεις τοῦ σώματος*? *M* will darunter die Streiche (Praktiken, Machinationen unter Berufung auf Kol. 3, 9) verstehen. Soviel ich sehe, beweisen weder die von den lexicis angeführten Stellen aus Polybius, noch die aus Xenoph. Anabas. 7, 6, 13 (s. Sturz Lexic. Xenoph. s. v.) dass das Wort an und für sich diese Bedeutung habe. Es heisst eben nur: Handlung, Handlungsweise. Welcher Art die *πράξεις* sind, hat entweder der Zusammenhang oder eine hinzugefügte nähere Bestimmung zu ergeben. Etwas anderes will auch die Glosse bei Suidas und Phavorinus nicht ergeben: *πρᾶξις κοινότερον μὲν πᾶσα λογικὴ ἐνέργεια. ἰδίως δὲ καὶ κυριώτερον ἡ κατὰ προαίρεσιν, τουτέστιν, ἡ κατ᾽ ἀρετὴν ἢ κακίαν ἐνέργεια γινομένη.* Also ein zielbewusstes Handeln! Was für *πράξεις* hier gemeint sind, ergiebt sich aus dem Zusatze *τοῦ σώματος.* Bezeichnet dieser Genit. den Urheber, so ist von vorne herein klar, dass hier von Handlungen die Rede ist, welche dem *σῶμα* nicht zustehen, denn der eigentliche autor alles menschlichen Thuns ist der *ἐγώ.* Tritt nun ein untergeordnetes Organ für sich handelnd auf, und entwickelt eine *ἐνέργεια* für seine Sonderzwecke, so ist das ohne Zweifel eine Unordnung, welche schliesslich zur Lösung des ganzen Menschen aus dem Gehorsam Gottes, zur Auflösung der Lebensgemeinschaft mit ihm, zum Tode führen kann.

Fragt man, wie doch nur der Leib zu einer *πρᾶξις* gelangt, die eigentlich nach der oben citirten Definition *λογικὴ ἐνέργεια* ist, so deutet *M* auf die zu Grunde liegende *ἐπιθυμία* hin; *G* aber will, wie es scheint, in den *πράξεις τοῦ σώματος* ein von den *πράξεις τῆς ἐπιθυμίας* unterschiedenes Gebiet anerkennen, sofern die *ἐπιθυμία* doch nur eine Erscheinungsform der *ἁμαρτία* ist, letztere aber der *σάρξ* angehört; also Handlungen, die unter dem Titel der leiblichen Bedürfnisse, der pflichtmässigen Sorge für den Leib, der harmlosen Erholung, der erlaubten Verwendung irdischer Güter für den Schmuck und Genuss des äussern Lebens u. s. w. vorgenommen werden. Ich meine jedoch nicht, dass der Apostel solche harmlosen *πράξεις* im Sinne gehabt hat. Wie hätte er sonst das *θανατοῦν* derselben anempfehlen, ja zur Bedingung des Lebens machen können? Wir haben jedenfalls *πράξεις* vor uns, die mit der leitenden Stellung des *πνεῦμα* schlechterdings unverträglich sind. So liegt denn doch die Annahme sehr nahe, dass die *πράξεις τοῦ σώματος* sachlich mit der *σάρξ* zusammenhängen, wiewohl daraus noch nicht folgt, dass der Apostel hier *σώματος* für *σαρκὸς* gesetzt habe. Die *σάρξ* für sich bringt es nur zu *ἐπιθυμίαις*, nicht zu *πράξεσι.* Nur dann, wenn sie den *ἐγώ* übermeistert und dazu be-

stimmt, seine Kräfte und Werkzeuge, also auch die Gliedmaassen in ihre Dienste zu stellen, kommt es zu ἔργοις τῆς σαρκὸς Gal. 5, 19. Nun aber redet der Apostel zu solchen, die nicht mehr σάρκινοι sind, bei denen also die σὰρξ den Willen des ἐγὼ nicht mehr bestimmt. So können πράξεις τοῦ σώματος nur Handlungen sein, die der Leib, so zu sagen, gewohnheitsmässig, instinctiv verrichtet; Handlungen, die aber gerade um desswillen noch nicht unter der Zucht des Geistes stehen, sondern Richtung und Inhalt aus dem früher allgewaltigen régime des Fleisches beibehalten haben. Das war die Gefahr für die, namentlich aus den Heiden herbeigekommenen Christen, dass sie die Leichtlebigkeit und Ueppigkeit, Augenlust und Fleischeslust aus der frühern Herrschaftsperiode der σὰρξ für etwas mit der Freiheit des Christenmenschen sehr wohl Verträgliches, für ein erlaubtes Ausnützen des Irdischen zu frohem Lebensgenuss erachteten (man vergl. 1 Cor. 6, 12), während doch gerade in dieser gleissenden Hülle das Fleisch die Seile einer unerträglichen Knechtschaft und Abhängigkeit aufs Neue knüpft und somit leicht geschehen kann, dass der Mensch von Christo sich löst und dem altheidnischen Wesen, der Sünde des alten Menschen und schliesslich dem Tode anheimfällt.

Der Apostel dringt also hier auf eine entschiedene Unterstellung nicht bloss des Glaubens, sondern des gesammten Leibeslebens unter den Gehorsam Christi, unter die Leitung des Geistes. In dem ζήσεσθε ist dann das Vollgefühl der Gemeinschaft mit Gott, die Freiheit des Christen von aller Herrschaft und Bevormundung durch das irdische vergängliche Wesen ausgedrückt.

v. 14. Nachdem der Apostel ausgeführt, wie die Rechtfertigung aus dem Glauben der Sünde so wenig Vorschub leistet, dass sie im Gegentheil die sittlichen Motive schärft, zeigt er nun in den vv. 14—17, wie allein auf der Stellung des Gerechtfertigten, auf dem neuen Dienst die Seligkeit des Christen beruht, einmal um desswillen, weil er uns Gott so nahe stellt, dass der Geist, von dem wir uns führen lassen, uns die Gewissheit und das Gefühl der Kindschaft bei Gott verleiht, andererseits den Besitz der himmlischen Güter verbürgt. Besser konnte der Apostel nicht die Herrlichkeit des neuen Dienstes in's Licht stellen.

*M* versteht v. 14 so: „denn dann gehört ihr als Gottgetriebene zu den Gotteskindern (welchen das Leben des Messiasreiches bestimmt ist).“ Wenn derselbe *M* zu οὗτοι richtig bemerkt: es habe eine ausschliesslich antithetische Emphase, so stimmt das nicht zu seiner so eben gegebenen Auslegung. *G* hat das auch wohl gefühlt; er versucht daher, die Beziehung des 14. Verses auf v. 13 anders zu fassen. Entweder so, dass das Leben im Geiste der Beweis sei dafür, dass man die Würde des Sohnes Gottes habe, oder so, dass Paulus sagen will: „Ihr habt ein Recht auf den Titel Sohn, sobald ihr euch vom Geiste führen lasset“. Nicht eine Einschränkung habe der Apostel beabsichtigt: „nur diese sind Gotteskinder“, sondern er

habe versichern wollen: „Ihr seid Gotteskinder". Ich vermisse bei allen diesen Erklärungen die von dem Texte geforderte Begründung des *ζήσεσθε* v. 13. Dass *οὗτοι* wirklich berichtigend gesagt ist gegenüber der Behauptung etlicher, dass sie, die von der Paulinischen Predigt nichts wissen wollten (Juden und Judengenossen), Gottes Kinder seien und darum Inhaber des Lebens in und mit Gott, hätte von *G* nicht geläugnet werden sollen. Die Ansprüche der Juden auf die Gottessohnschaft und auf das ewige Leben, sintemal sie im Besitz der Quelle des Lebens sich zu befinden meinten (Joh. 5, 39 u. a. St.) sind hinlänglich bekannt und könnten sehr wohl als solche zur Erklärung Paulinischer Aussprüche und Wendungen herbeigezogen werden. Bedenklich wäre nur dies, dass Paulus in seinem Sendschreiben rein jüdische Prätensionen eben nur gelegentlich hätte bekämpfen wollen. Wir werden daher richtiger anzunehmen haben, dass bei den römischen Christen, wie in andern Gemeinden auch eine Richtung aufgekommen war, welche auf Grund des Christenglaubens die Kindschaft bei Gott, Leben und Seligkeit für sich beanspruchte, ohne von des alten Menschen Gewohnheiten (*πράξεις τοῦ σώματος*) sich losmachen und mit der Welt entschieden brechen zu wollen. Diesem Wesen tritt der Apostel entgegen.

Das Leben, welches in Rede steht, ist etwas andres nicht, als die Actuosität des Geistes Gottes in uns, und Kinder eines Vaters können nur diejenigen sein, in welchen der Geist des Vaters lebt und sich bethätigt. Somit ist richtig, dass eben diese Alle Gottes Kinder sind — aber auch nur diese, welche von dem Geiste Gottes getrieben, d. h. von ihm in ihrer äussern und innern Lebensthätigkeit bestimmt werden.

v. 15 begründet nach *M* v. 14 in Anwendung auf die Leser. Was soll das heissen? Der allgemeine Satz v. 14 könnte doch nur auf die Leser in der Weise angewendet werden, dass gefragt würde: lasst ihr euch vom Geiste Gottes treiben? Wenn nicht, so seid ihr auch nicht Gottes Kinder! — So argumentirt der Apostel nicht, auch ist gar nicht abzusehen, was bei dieser Fassung die Causalpartikel soll. Besser *G*: der Apostel giebt im Folgenden einen Beweis für die Wirklichkeit dieses Sohnes-Zustandes; dieser liegt in der Sohnesgesinnung, welche der Gläubige gegen Gott hat." Aber auch das genügt nicht. — Ehe Weiteres darüber gesagt werden kann, wird zu fragen sein, wie das *πνεῦμα δουλείας* verstanden sein will, imgleichen, ob *πάλιν εἰς φόβον* eine nähere Bestimmung zu *πν. δουλ.* enthalte, gewissermaassen eine appositionelle Zweckbestimmung, oder ob man es anzusehen habe als rein adverbialen Zusatz zu *ἐλάβετε*. Zweifellos richtig dürfte die erste Annahme sein. Ebenso zweifellos scheint mir zu sein, dass *πνεῦμα* nicht subjectiv (mit Reiche, de Wette, Philippi u. A. als Geistesstimmung, wie man sie in der Knechtschaft hat) zu fassen ist, sondern objectiv. Das *ἐλάβετε* lässt eine andere Annahme nicht zu, als diese, dass der Geist von Aussen gekommen, nicht

von Innen heraus geworden ist. Ist aber πνεῦμα objectiv, dann wird die Frage nicht zu umgehen sein, ob nicht das πνεῦμα δουλείας von derselben Stelle herrühre, wie das πνεῦμα υἱοθεσίας, denn die Ausrede, dass eben der Geist, welcher das πν. υἱοθεσ. nicht ist, nichts sei, dürfte wenig Glauben finden. Der Zusatz πάλιν εἰς φόβον nöthigt zu der Annahme, dass die Leser entweder schon einmal ein solches πνεῦμα empfangen hatten oder doch um den Empfang eines solchen durch Andere wussten. Chrysosthomus hatte nicht Unrecht, wenn er das πνεῦμα δουλ. mit dem Gesetz in Verbindung brachte. Freilich verhehlt er sich die Schwierigkeit nicht. Er sagt: οὐδὲ γὰρ ἀσαφὲς μόνον, ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἄπορον τὸ εἰρημένον. Πνεῦμα γὰρ οὐκ ἔλαβεν ὁ τῶν Ἰουδαίων δῆμος. Τί οὖν ἐνταῦθά φησι; τὰ γράμματα οὕτως ἐκάλεσεν, ἐπειδὴ πνευματικὰ ἦν, ὥσπερ οὖν τὸν νόμον πνευματικὸν κ. τ. λ. Ebenso Theodoret, Theophyl., Oecumen. u. a. Das Eigne an diesen Erklärungen der Kirchenväter ist, dass sie aus Besorgniss, etwas Ungehöriges zu sagen, wenn sie auf Gott selbst das πνεῦμα δουλείας zurückführten, dafür den νόμος als vom Geiste Gottes gegeben, substituirten, sofern er die Wirkung gehabt, Sclaven zu machen. So bedenklich waren die Propheten nicht. Jes. 29, 10: πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως κ. τ. λ. cfr. Röm. 11, 8. Das Gesetz war, wie der Apostel hinreichend bezeugt hat, πνευματικός, die ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. Das πνεῦμα δουλείας ging nicht vom Gesetz aus, sondern ward von Gott selbst zugelassen aus Anlass des Herzenszustandes, in welchem die unter dem Gesetz sich befanden; sie sollten den an sich guten und gerechten Gotteswillen als ein unerträgliches Joch empfinden, um zu erkennen, wie weit ihr Wille entfernt sei von dem Gotteswillen. — So richtig das ist, so wenig will es sich zu dem Texte schicken, dass die Ὑμεῖς, welche der Apostel anredet, einen Herzenszustand, den sie selbst verschuldet, als Etwas von Aussen her Empfangenes sollten ansehen; und doch lauten die Worte so, dass der Apostel keinerlei Widerspruch erwartet. Ginge nun das πνεῦμα δουλείας auf das Gesetz, so steht Pauli Urtheil über das Gesetz einer solchen Auffassung diametral entgegen. Weder das Gesetz, noch irgend welche Gottesgabe, (nicht zu verwechseln mit Gottes Gericht, und letzteres ist der νόμος doch nicht) hat das πνεῦμα δουλείας an sich. Dazu kommt, dass das λαβεῖν ebenso zu πνεῦμα υἱοθεσίας gesetzt ist, wie zu πν. δουλείας, dass also der Apostel auf gleichem Wege und in gleicher Weise die Empfangnahme der beiderlei πνεύματα sich vermittelt gedacht haben muss.

Dass aber von einer Selbstmittheilung des Geistes, von einer directen Erfüllung der ὑμεῖς mit der Kindesgewissheit nicht die Rede ist, zeigt das αὐτὸ τὸ πνεῦμα des 16. Verses unwiderleglich. Der Geist in seinem Fürsichsein wird hier von dem Geist in seinem Zusammensein mit Anderem d. i. mit den Organen seiner Wirksamkeit, mit dem Predigtworte, Sacramentsworte unterschieden. — Dazu kommt,

dass der Aorist ἐλάβετε auf ein geschichtliches Ereigniss hinweist; sind wir in Betreff des Zeitpunktes, auf welchen das λαβεῖν πνεῦμα δουλ. geht, ungewiss, so doch nicht in Betreff des Zeitpunkts, in welchem die ὑμεῖς das πνεῦμα υἱοθεσίας empfingen. Es war das die Zeit, als ihnen das Evangelium gepredigt wurde; mit der gläubigen Annahme desselben nahmen sie auch den Geist der Gottesbotschaft, das πνεῦμα υἱοθεσίας in sich auf. Ohne allen Zweifel aber wird das λαβ. πν. δουλ. auf eine Geschichte gehen, die vor der Bekehrung der Ὑμεῖς zu Christo sich zugetragen hat.

Wären nun unter den ὑμεῖς frühere Juden zu verstehen, so wäre unbegreiflich, wenn der Apostel ihnen gesagt hätte; „Ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch wieder die δουλεία des Judenthums zu kosten gab,“ denn es wäre doch zu wunderlich, zu versichern, dass das Christenthum etwas anderes sei und etwas anderes biete, als das Judenthum. Und die Hauptsache: wenn das auch φόβος τοῦ θεοῦ predigte, so doch nicht einen solchen φόβος, der in der δουλεία seine Quelle hatte. Die Denkart, welche dem Herrn Jesu Joh. 8, 33 entgegentrat: „σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε“, war auch unter den Judenchristen nicht ganz erloschen. In der That konnte der Jude im Allgemeinen rühmen, dass er seinem Gotte nicht mit knechtischer Furcht diene, sondern laut Contract.

Ich halte also nicht dafür, dass der Apostel bei πνεῦμα δουλείας an Juden und jüdische Gesinnung denkt. Wohl aber an die Stellung, welche früher die Heidenchristen in religiöser Beziehung einnahmen. In einer Stelle, welche der in Rede stehenden inhaltlich fast parrallel läuft (Gal. 4, 6—8) sagt der Apostel 4, 8: ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς. Die völligste Unfreiheit bezeugt Paulus 1 Cor. 12, 2: οἴδατε, ὅτι ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα, ὡς ἂν ἤγεσθε, ἀπαγόμενοι. Die Art der heidnischen Religiosität characterisirt Paulus auf dem Areopag vortrefflich mit einem einzigen Wort Act. 17, 22: Ἄνδρες Ἀθηναῖοι κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. So war im Heidenthum das πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον oder δέος zu Hause; ja man kann sagen, dass knechtische Furcht vor den Göttern, Angst vor ihrer Rache, falls ihnen nicht die herkömmliche Gebühr an Opfern u. dergl. geleistet wurde, die Wurzel des heidnischen Cultus war, wogegen das πνεῦμα υἱοθεσίας in strahlender Weise als das innerste Wesen des Christenthums sich abhebt. Nehmen wir dazu, dass das Evangelium in Rom zu einer Zeit gepredigt wurde, in welcher fremde Culte von allen Gegenden her in die Welthauptstadt importirt wurden, dass aber alles Götzenwesen immer wieder nur die eine Wirkung hatte und haben konnte, eine δουλεία zu wirken — πάλιν εἰς φόβον — so wird man nun den Apostel verstehen.

Λαβεῖν πνεῦμα geht nicht auf die unmittelbare Empfang-

nahme, sondern auf die durch das Wort, durch die Unterweisung vermittelte. Jeder Unterricht, jede Unterweisung, namentlich, wenn sie sich auf Rituelles bezieht, hat ein Princip, ein einheitlich geistiges Wesen, welches mit der Unterweisung auf die gläubigen Hörer übertragen wird; jeder Irrlehrer folgt einem solchen Princip. Auch die rechten Lehrer predigen das Evangelium, bestimmt und geleitet von einem Princip, und das ist der Geist der Wahrheit; so rein er sich auch in den Aposteln darstellt, weil sie selbstlos sich demselben hingegeben haben, dennoch unterschieden von dem *αὐτὸ τὸ πνεῦμα*, von dessen Zeugniss der folgende Vers handelt. — Es wird jedoch vor der Erklärung desselben noch auf die Beziehung zu achten sein, welche zwischen dem *πνεῦμα δουλ.*, und *ἄγεσθαι* stattfindet, um das logische Verhältniss zwischen den vv. 14 und 15 richtig zu erfassen.

Ueberall, wo der Mensch das Seine thut aus innerm Antrieb, hat er das Gefühl der Freiheit; wo er Gottes Willen thut aus Antrieb des Geistes Gottes, da tritt das Freiheitsgefühl in seine volle Wahrheit. Das *ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ* ist dem *ὑποτάσσεσθαι τῷ πνεύματι δουλείας* diametral entgegengesetzt. Dagegen ist dem Kindesverhältniss der freie, willige Gehorsam aus innerm Antrieb eigenthümlich.

Somit ist der innere Antrieb des Geistes die Signatur der Kinder Gottes. (Selbstverständlich kein Menschengeist in principaler, leitender Stellung (*ἄγων*) ohne den Gottesgeist, vergl. meine Bemerkungen zu den Versen vorher.) So v. 14. Nun v. 15 (man vergesse nicht, hiezu Gal. 4, 6. 7 zu lesen), dessen Sinn: „der Geist, den ihr empfingt durch die Predigt vom Glauben (Gal. 3, 2), war nicht der Geist der sclavischen Unterordnung unter ein zweites Gesetz, welches stricten Gehorsam fordert, aber Willigkeit und Folgsamkeit von Innen heraus nicht zu erzeugen vermag, sondern der Geist der Gottessohnschaft.

*Υἱοθεσία*, so bemerkt *M* richtig, ist der eigentliche Ausdruck für Adoption. Die Gläubigen sind nicht geborne Gotteskinder, sondern solche, die von Gottes Gnaden an Kindesstatt angenommen sind. Das *πνεῦμα υἱοθεσ.* macht die Christen erst zu dem, was sie sind; es ist das Bewusstsein der innigsten Gemeinschaft mit Gott, der Kindesstellung bei Gott. Die Adoption macht keinen Unterschied. Die Bethätigung christlichen Sinnes in Worten und Werken hat in diesem *πνεῦμα* ihre Wurzel und Triebkraft. Daher *ἐν ᾧ κράζομεν.* Das Schreien ist die emphatische Aeusserung des brünstigen Affects.

Was von *Ἀββᾶ* zu sagen ist, haben die neuern Ausleger, insbesondere *M* und *G* in erschöpfender Weise zusammengestellt. Abba ist das aramäische Wort für das hebräische אָב. Ob der Ausdruck aus den jüdischen Gebeten dadurch, dass Christus sich desselben bediente und nach ihm die Apostel, in die christlichen übergegangen sei; ob das hinzugefügte *πατήρ* einfach als Uebersetzung im In-

teresse derer, die des Aramäischen nicht kundig waren, beigefügt worden, oder ob, wie Philippi im Anschluss an Augustin u. A. meint, mit Abba ὁ πατὴρ die Vaterschaft Gottes über Juden und Heiden habe angedeutet werden sollen, darüber wird sich wohl kaum etwas Sicheres feststellen lassen. Mir will am wahrscheinlichsten dünken, dass Abba schon vor den Zeiten Christi und der Apostel die Natur eines Nom. proprii angenommen und so als der durch Israels Geschichte motivirte, eigenthümlich israelitische Gottesname in Gebrauch gekommen sei. Selbstverständlich konnte für keinen Juden Jehova in dem Sinne πατὴρ heissen, in welchem Jesus und die Apostel und nach ihnen die Christen von einem θεὸς ὁ πατὴρ redeten. So, meine ich, ist Abba, ὁ πατὴρ, der in die Christensprache übersetzte Abba, drückt also aus, dass der von den Juden Abba genannte für die Christen Abba ὁ πατὴρ sei.

v. 16. Zu dem Zeugniss des Apostels für die Gottessohnschaft tritt nun in v. 16 das Zeugniss des αὐτὸ τὸ πνεῦμα hinzu.

Was ist αὐτὸ τὸ πνεῦμα? *M* übersetzt: Er selbst, der (empfangne) Geist zeugt mit unserm Geiste (vereinigt sein Zeugniss), dass wir Kinder Gottes sind, (mit demselben Zeugniss unsres Geistes). Zur Erläuterung bemerkt er: „Paulus unterscheidet von dem eignen Selbstbewusstsein: ich bin Gottes Kind, das damit übereinstimmende Zeugniss des objectiven heiligen Geistes: du bist Gottes Kind. So geschieht es, dass wir ἐν τῷ πνεύματι Abba rufen.“ Aehnlich *G*: „es besteht ein Unterschied zwischen einem Zustand, welchen der göttliche Geist in uns gewirket hat und der sich unter der Form des Gebets ausspricht, und zwischen der Sprache, mit welcher Gott uns unmittelbar durch den heiligen Geist antwortet.“ Zu v. 15 hatte *G* bereits von einer zweifachen Wirksamkeit des heiligen Geistes geredet, und einen Unterschied gemacht zwischen der von dem Geiste gewirkten Gemüthsverfassung und zwischen dem unmittelbaren Zeugniss desselben. — Wie in dem αὐτὸς ἐγώ (s. zu 7, 25), so scheint in dem αὐτὸ τὸ πνεῦμα für die Auslegung zur Zeit noch ein Problem vorzuliegen. Αὐτὸ τὸ πνεῦμα soll der empfangne Geist sein im Gegensatz zu dem πνεῦμα ἡμῶν. Nun aber ist in v. 16 bereits von einem empfangnen Geiste, von dem der Sohnschaft nämlich die Rede. So müsste denn doch der empfangene Geist in v. 15 ein anderer sein als der in v. 16, wenn das Zeugniss in v. 16 noch irgend einen selbstständigen Werth haben soll neben dem Zeugniss des πνεῦμα υἱοθεσίας: Ἀββᾶ ὁ πατήρ. Und einen solchen selbstständigen Werth verlangt der Fortschritt der Rede unbedingt. Legt schon diese einfache Betrachtung die Vermuthung nahe, dass der Ausdruck αὐτὸ τὸ πνεῦμα nicht geformt sein kann im Gegensatz zu πνεῦμα ἡμῶν, vielmehr den Geist als einen besondern, als πνεῦμα υἱοθεσ. bezeichnet, so erscheint diese Entgegensetzung zu πνεῦμα ἡμῶν geradezu unmöglich, weil dadurch unser Geist als ein solcher characterisirt würde, der seinem eigentlichen Wesen nach nicht Geist wäre, sondern nur im

gemeinen Sprachgebrauch, also abusive diesen Namen führt; *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* sei der eigentliche, der wirkliche heilige Geist. So ist's vom Apostel offenbar nicht gemeint. Gottesgeist und Menschengeist treten hier und in v. 26 entschieden auseinander: Gottesgeist als objectiver Mitzeuge, der Menschengeist als Empfänger des Mitzeugnisses; der eine positiv, der andere receptiv. *Αὐτὸ τὸ πνεῦμα* ist der Gottesgeist in seinem Fürsichsein und steht in Beziehung zu dem *πνεῦμα υἱοθεσίας* (bezw. *πνεῦμα δουλείας*); erst durch dieses zu dem *πνεῦμα ἡμῶν*, sofern letzterer durch das *πνεῦμα υἱοθεσ.* (bez. *δουλείας*) eigenthümlich bestimmt ist, so dass das Abba des 15. Verses auch sein Gebet ist. Abgesehen von dieser subjectiven Herzensstellung, welche gewirkt ist durch den mittelst der Predigt des Evangeliums empfangenen Unterrich, dessen Geist eben der Geist der Kindschaft war, giebt *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* der heilige Geist mit unserm Geist Zeugniss, dass wir Gottes Kinder sind.

*G* will zwar nichts dagegen haben, dass *συμμαρτ.* seine natürliche Bedeutung behalte: „legt Zeugniss ab in Verbindung mit unserm Geiste." Indess soll der Dat. *τῷ πνεύματι ὑμ.* nicht angesehen werden, als regiert von *σύν*; weil unser Geist hier das göttliche *πν.* empfangen. — Als ob, wenn unser Geist nach v. 15 das *πν. υἱοθεσ.* empfangen, er nicht habe für sich Zeugniss ablegen können, ein Zeugniss, dem sich dann als objectives, unzweifelhaftes, das des *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* beigesellte.

v. 17. Liegt das *ζῆν* v. 13 im Begriff der Gotteskindschaft vv. 15. 16, so entfaltet sich in v. 17 aus der Gotteskindschaft nunmehr das selige Endziel, dessen Erreichung die sämmtlichen Stadien bez. Stufen der Heilsordnung als richtig, weil zum Ziel führend erweist. *Κληρόνομοι θεοῦ*. *M* behauptet: der Apostel habe hierbei das Römische Erbrecht im Auge gehabt, also wohl dies: dass alle Kinder zu gleichen Theilen erben. Philippi findet diese Annahme untheocratisch: „es würde bei dem gleichen Antheil Aller die Gnadenthat und Vermittlung Christi, des Erstgebornen und eigentlich ausschliesslichen Erben in der Anwendung ganz zurücktreten." Dass der Apostel wenigstens in v. 17 an eine Cession des eigentlichen Universalerben an die Adoptivkinder nicht gedacht habe, liegt auf der Hand, denn die anderweiten Kinder Gottes werden in Betreff des Erbantheils — wenn überhaupt davon die Rede sein kann — Christo gleichgestellt als *συγκληρόνομοι*. *G* will sogar aus dem letztern Ausdruck erschliessen, dass dadurch der Meinung gewehrt werden solle, als seien die *τέκνα* nur Erben zweiten Rangs, während doch der Apostel sagen will, dass sie mit Christo auf gleiche Linie gestellt seien, mit ihm die göttliche Habe theilen. — Soviel ich sehe, hat Paulus hier weder römisches, noch hebräisches Erbrecht im Auge, denn es liegt ein eigenthümlicher Fall vor, auf welchen kein menschliches Recht passt. — Der Erblasser nämlich stirbt nicht; er bleibt nach, wie vor, im vollsten Besitz seines himmlischen Gutes.

Vom Theilen in der Weise, wie bei irdischer Hinterlassenschaft kann keine Rede sein. Die κληρονομία ist, sachlich gefasst, das ewige Leben; persönlich gefasst: Gott selbst. Jeder κληρόνομος empfängt den gleichen Theil, weil das Ganze; er empfängt, was Christus empfangen hat, das Leben in Gott, die reale Gemeinschaft mit Gott. Und das Bild ist nicht inconcinn. Auch bei Lebzeiten des Vaters kann seine gesammte Habe als Erbgut der Kinder bezeichnet werden; wenn's auch durch die Hände des Vaters geht, in Wahrheit empfangen sie alle ihr Lebensbedürfniss aus der Habe des Vaters, aus dem gemeinsamen Erbgut.

So muss denn wohl der neue Dienst der rechte, und die Rechtfertigung aus dem Glauben der wahrhaftige Heilsweg sein, denn er führt zum absoluten Ziel, dorthin, wohin Jesus Christus, der Sohn Gottes gelangt ist, und macht uns zu Erben Gottes d. h. zu Theilhabern an dem vollen Reichthum der Gottesherrlichkeit und zu Miterben Christi, d. h. zu Inhabern gleicher Seligkeit, wie sie der eingeborne Sohn Gottes zur Rechten des Vaters geniesst.

Das εἴπερ συμπάσχομεν ist Voraussetzung des συνδοξασθῆναι; der Apostel stellt εἴπερ hier wenigstens nicht als Bedingung, sondern als Thatsache hin. Welcher Christ hätte nicht um des Evangelii willen Leiden gehabt? Der Apostel sagt: wenn anders wir mit ihm leiden — und wir leiden wirklich mit ihm. Man könnte übersetzen: sintemal wir mit ihm leiden. Die hypothetische Fassung will sich mit dem Indic. Praes. nicht wohl vertragen.

Bei dieser richtigen Deutung des εἴπερ συμπάσχομεν erscheint es mehr, als bedenklich, den Finalsatz ἵνα καὶ — von συμπάσχομεν abhängen zu lassen, wie *M* will. Denn es würde in diesem Falle keineswegs der von Gott geordnete Endzweck angeschlossen, sondern die menschliche Zwecksetzung, zufolge derer sie mitleiden, damit sie auch mit verherrlicht werden. Das Mitleiden aus eigner Entschliessung, um die Mitverherrlichung zu erlangen, würde ausgesagt. Tholuck wird also wohl Recht haben, wenn er ἵνα καὶ — δοξασθῶμεν von συγκληρόνομοι Χριστοῦ abhängen lässt. Der gleiche Leidensweg — das gleiche Erbe. Und dafür sorgt schon der Herr, dass es den Christen an dem συμπάσχειν nicht fehlt. Darum nicht: „damit wir für den Fall, dass wir mitleiden, auch mit verherrlicht werden" oder, „wenn wir mitleiden zu dem Zwecke, dass wir auch mit verherrlicht werden möchten", sondern „Miterben Christi, insofern wir mitleiden, auf dass wir auch mit verherrlicht würden."

v. 18. Die meisten Ausleger, auch *M* und *G* beginnen mit diesem Verse einen neuen Abschnitt, den sie bis vv. 30. 31 sich fortsetzen lassen. Nach *M* enthält derselbe Ermuthigungsgründe zu dem συμπάσχ., ἵνα καὶ συνδοξ. und zwar 1) dass die jetzigen Leiden weit überwiegend die künftige Herrlichkeit sein werde vv. 18—25; 2) dass der heilige Geist uns unterstütze vv. 26. 27,

und dass überhaupt den Gottliebenden Alles zum Besten diene vv. 28—31.

Nach Holsten will der Apostel hier die christliche Hoffnung gründen 1) auf den Zustand des Geschaffenen 2) auf das Seufzen der Gläubigen, 3) auf das Seufzen des Geistes, 4) auf das Bewusstsein, welches die Gläubigen haben, dass selbst ihre Leiden ihnen zum Besten ausschlagen müsseu. Mit Recht bemerkt dazu *G*: „wie kann man sich mit der Einbildung schmeicheln, des Paulus Gedanken verstanden zu haben, wenn man ihn auf solche Weise zerstückelt?!

*G* selbst schliesst zunächst v. 18 an das *συμπάσχομεν* an: „mit den Worten: wenn wir wirklich mit ihm leiden, gab der Apostel zu verstehen, dass die Kinder Gottes noch einen Leidensweg mit Christus zu gehen hätten und dass nur nach Zurücklegung dieser schmerzlichen Bahn für sie die Zeit der Herrlichkeit anheben würde. Diese beiden Gedanken: der gegenwärtige Leidenszustand und die gewisse Herrlichkeit, in welche er auslaufen muss, sind der Gegenstand des folgenden Abschnitts.“

Dass *G* das *εἴπερ συμπάσχ.* des 17. Verses unrichtig versteht, habe ich vorher gezeigt. Das Mitleiden ist dem Apostel hier nicht Bedingung der Mitverherrlichung, sondern eine Thatsache, aus welcher in Anbetracht der Lebensgemeinschaft mit Christo und unsrer Theilnahme an allen seinen Lebensmomenten die Mitverherrlichung von selbst folgt. — Nun scheint ja allerdings auf den ersten Blick, dass die *παθήματα* das directe Gegentheil der *δόξα* seien, und weniger die Liebe Gottes, als seinen Zorn gegen die Christusgläubigen anzeigen. Der Apostel zieht dies scheinbare Missverhältniss in Berechnung. Sind unsere *παθήματα* von solchem Belang, dass sie der künftigen Herrlichkeit gegenüber in's Gewicht fallen?

Ist der neue Dienst, bez. die Rechtfertigung durch den Glauben wirklich der Weg zur Seligkeit, so kann die Erreichung des Ziels durch die Leiden weder aufgehalten, noch können diese Leiden als Beweis gegen die Richtigkeit des Heilswegs aufgeführt werden.

Dieser Gedankenkomplex gehört aber lediglich dem *εἴπερ συμπάσχ.* in v. 17 an; er will sagen, dass es mit dem *συνδοξασθῆναι* trotz des *συμπάσχειν* ja, gerade um desswillen seine Richtigkeit habe, und zwar auf Grund der apostolischen Rechnung (daher *λογίζομαι* in v. 18).

Der Apostel hatte selbstverständlich, um das relative Gewicht der *παθήματα* zu berechnen, als Gegengewicht die *μέλλουσα δόξα* in die Wagschale zu legen. Von dieser *δόξα*, als dem Vollendungsziel aller derer, die durch den Glauben gerechtfertigt worden sind, handelt 8, 19 bis zum Schluss.

Die *δόξα* soll offenbar werden an uns, den Kindern Gottes, denn das ist

1) die Erwartung der Gesammtschöpfung, welche durch unsre Sünde gebunden, mit uns frei werden will, v. 19—22.

2) das Harren selbst derer, welche die Erstlinge des Geistes bereits empfangen haben, denn noch ist unser Leib seiner Bande nicht ledig. Diesem Harren entspricht das Seufzen des Geistes in uns, v. 23—27.

Sie soll und wird an uns gewisslich offenbar werden, denn
1) im göttlichen Rathschluss sind wir bereits verherrlicht,
2) wer kann und will verhindern, dass Gottes Rath sich erfülle? v. 28—39.

So handelt die zweite Hälfte des 8. Capitels lediglich von dem seligen Endziel der Gerechtfertigten, oder was dasselbe ist, von dem herrlichen Endziel des neuen Dienstes.

Im Einzelnen ist noch zu bemerken: *Οὐκ ἄξια* nicht von Belang; so auch bei Classikern im Gebrauch.

*Ὁ νῦν καιρὸς* der gegenwärtige Zeitabschnitt. Gegensatz *αἰὼν ὁ μέλλων*. Es ist die Zeit der Entwicklung des Reiches Gottes gemeint, in welcher wir gegenwärtig noch stehen. — *Εἰς ἡμᾶς*. *M*: an uns, so dass wir diejenigen sind, auf welche hin die *ἀποκάλυψις* vor sich geht. *G*: „der Apostel hätte *ἐν ἡμῖν* schreiben können; aber dieser Ausdruck hätte nicht genügt, denn die Herrlichkeit wird nicht bloss in unsrer eignen Verwandlung bestehen, sondern auch in dem Kommen des Herrn selbst und in der Verwandlung der Welt. Sie wird also für uns und an uns zugleich hervortreten, dies liegt in dem *εἰς ἡμᾶς*.“ Hätte der Apostel *ἐν ἡμῖν* geschrieben, so würde er lediglich von der Verherrlichung, als einem im Innern des Gerechtfertigten sich vollziehenden Prozess geredet und das zukünftig (*μέλλουσα δ.*) hingestellt haben, was in jedem lebendigen Christen als solchem sich bereits vorfindet 2 Cor. 3. 18. 1 Cor 2, 7. Das *εἰς ἡμᾶς* drückt aus, dass die künftige *δόξα* sich nicht in der Weise enthüllen wird, dass sie gewissermaassen als die Blüthe der innern Entwicklung hervorbricht, sondern dass die *δόξα*, welche schliesslich das Werk der Verklärung ausrichtet und das Heil an uns vollendet, von Aussen d. i. von Oben, vom Himmel, auf uns und über uns kommen wird, wie etwa die hervorbrechende Sonne ihr Licht auf uns niederströmt und vorübergehend unsre Gestalt verklärt. Die Offenbarung dieser Herrlichkeit über uns und auf uns wird sich deutsch wohl nicht anders wiedergeben lassen, denn als eine Offenbarung an uns. Die Hauptmomente des *ἀποκαλυφθ. εἰς ἡμᾶς*, das Kommen der *δόξα* von Aussen, das Haften derselben an uns werden damit gut ausgedrückt. Uebrigens vergleiche man das *πεφανέρωται — ἐπὶ πάντας* Röm. 3, 21 (nach meiner Auslegung).

Der Abschnitt von v. 19 bis zum Schluss des Capitels handelt also von der Herrlichkeit der Kinder Gottes am Ziel, oder von der Herrlichkeit des neuen Dienstes am Ziele der Vollendung.

Das Thema: *Ἡ δόξα μέλλει ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.*

v. 19 eröffnet die Begründung desselben. Anders *G*, der die Rückbeziehung des *γὰρ* gut zusammenfasst und dessen Erklärung ich um desswillen wörtlich folgen lasse. Er sagt: man bezieht

gewöhnlich das Denn auf die Herrlichkeit, welche geoffenbart werden soll v. 18, und es soll dann nach *H* gehen auf die Grösse dieser Herrlichkeit oder auf ihre Gewissheit (*M*) oder auf ihren Character als zukünftiger (Philippi), oder auf das Bevorstehen ihrer Offenbarung (Reiche). Aber nichts von alledem ist im Folgenden wirklich bewiesen. Was Paulus nachweist, ist einfach die Thatsache, dass, wenn wir auch in geistlicher Weise schon errettet sind, uns noch viel fehlt, es auch äusserlich zu sein. Biblisch ausgedrückt heisst das: dem Geist nach leben wir in der zukünftigen Weltzeit, dem Leibe nach in der gegenwärtigen. Das Denn geht also auf Leiden der gegenwärtigen Zeit." Soweit *G*. Ich muss freilich *G*s Auslegung für verfehlt halten, wiewohl die Ablehnung der von ihm angeführten Auffassungen nicht unberechtigt ist. Namentlich scheint mir *M* am weitesten von der Wahrheit entfernt zu sein, wenn er in dem v. 18 mit Nachdruck vorangestellten *μέλλουσα* ausgedrückt findet, dass die *ἀποκάλυψις δόξης* wirklich bevorstehe; eine Gewissheit, welche der Apostel in v. 19 begründe. Diese, sowie die anderweit angeführten Erklärungen gehen von einer unrichtigen Auffassung des *μέλλουσα* aus, sofern sie darin die Herrlichkeitsoffenbarung lediglich als eine zukünftige, bevorstehende dargestellt finden. Die *M*sche Gewissheit insonderheit ist Zuthat, welche die Voranstellung keineswegs hergiebt. — Dem ist entgegenzuhalten, dass das Verhältniss von *παθήματα* und *ἀποκαλ. δόξης* in v. 19 sicherlich kein anderes ist, als in v. 18, dass mit andern Worten, beide nicht bloss im Verhältniss geistlicher Aufeinanderfolge, sondern ebensosehr im Verhältniss innerer, wesentlicher Zusammengehörigkeit stehen. Der Weg der Leiden ist als solcher ein Weg zur Herrlichkeit; das für den Christen allezeit normative Verhältniss von Leid und Freude ist mit dem Leben Christi uns vorgezeichnet. So ist denn *μέλλειν* nicht bloss das reine Werden, sondern das beabsichtigte, das bezweckte Werden, nicht das rein Zukünftige, sondern das in der Gegenwart sich bereitende, seiner Vollendung entgegenreifende Zukünftige. — Nach christlicher Auffassung haben die *παθήματα* die *δόξα* nicht ausser sich, als, eine am Ende sich darbietende Belohnung, sondern bereits in sich; die Leiden des Christen sind gewissermaassen die Geburtswehen der zur Offenbarung sich bereitenden Herrlichkeit (man vergl. das *συνωδίνειν* v. 22). So ist's freilich nicht, dass die *δόξα* ein Product wäre unsrer Leiden, sondern diese sind nur die Form, in welche die Gottesherrlichkeit, vor den Augen der Welt verborgen, eintritt, um nach und nach das ganze Wesen des Leidenden zu verklären und ihn nach Leib und Seele zu einem Lichte in dem Herrn zu machen, wenn Alles vollendet ist.

Dass eine solche Offenbarung der Gottesherrlichkeit an uns bei allen Leiden dieser Zeit unter Weges ist (*μέλλει*), dass die Zeichen ihres Kommens bereits an der Kreatur, deren Geschick mit dem des Menschen solidarisch verbunden ist, sich kund thun, das ist es, was zunächst der Apostel in den vv. 19—22 zeigen will. Nach

*G* gingen diese Verse lediglich auf die Leiden der gegenwärtigen Zeit. Ich finde aber durchaus nicht, dass der Apostel unsre *παθή-ματα* v. 18 aus dem allgemeinen Leiden der gesammten Kreatur zu beweisen versucht, geschweige denn, dass er einen solchen Versuch nöthig gehabt hätte.

Zu *ἀποκαραδοκία* bemerkt *G*: es bedeute das Warten mit erhobenem Haupte und den Blick gerichtet gegen denjenigen Punkt am Gesichtskreis, von wo der erwartete Gegenstand kommen müsse (*ἀπο* —). Er rühmt die Plastik des Ausdrucks, „ein Künstler könnte den Entwurf der Statue der Hoffnung von diesem griechischen Ausdruck abnehmen". Nicht minder plastisch sei *ἀπεκδέχεται*; das Verb bedeute: etwas empfangen aus der Hand eines, welcher es uns von Weitem entgegenstreckt. — Dass, wie etliche gemeint haben, (wie z. B. Rückert, Reiche u. A.) die Präposition *ἀπὸ* in *ἀποκαραδοκία* und *ἀπεκδέχ.* für die Bedeutung nichts austrage, ist ebenso wenig richtig, als *Ms* Annahme, dass die Präposition den Verbalbegriff markire, verstärke, also *ἀποκαραδ.* ein „Abharren, welches bis zur Erreichung des Ziels gespannt bleibt". Aehnlich nach *G* *ἀπεκδέχ.* Nach meiner Meinung ist *ἀπο* — anders aufzufassen; es steht in engster Beziehung zu der *μέλλουσα δόξα ἀποκαλυφθ. εἰς ἡμᾶς.* v. 18. Die *κτίσις* ist nicht auf immer, sondern auf Zeit der *ματαιότης* unterworfen. Der Apostel schreibt der *κτίσις* eine instinctive Empfindung zu, dass die *μέλλουσα δόξα* auch ihr zugleich mit der Offenbarung der Kinder Gottes Erlösung bringen werde, und dass eben diese *δόξα* im Kommen begriffen sei. Wie nun die Blume ihren Kelch der aufgehenden Sonne zuwendet, so wendet sich die *κτίσις* der *μέλλουσα δόξα* zu, ihr *καραδοκεῖν* rührt von der im Kommen begriffenen *δόξα* her, daher *ἀποκαραδοκία.* Ebenso ist das *ἀπεκ* — in *ἀπεκδέχεται* auf diese *δόξα* zurückzuführen; nur ist das Wort nicht mit *ἀποκαραδοκεῖν* zu identificiren. *Ἀπεκδέχεσθαι* in der profanen Gräcität heisst: daraus (von daher) etwas abnehmen, schliessen, folgern, von woher etwas erwarten. Das Hinwenden des Hauptes irgend wohin von dem jeweiligen Standorte aus (*ἀποκαραδ.*) erwartet etwas von daher (*ἀπεκδέχ.*).

Der Apostel setzt die *ἀποκαραδοκία* als Thatsache. Er erklärt die Bedeutung derselben. Diese Hinwendung der *κτίσις*, veranlasst durch die *μέλλουσα δόξα*, ist ein Erwarten. Die *ἀποκαραδ.* ist personificirt. Der Apostel giebt der Erwartung einen bestimmten Inhalt; sie kann für sich nur etwas erlangen, wenn die *δόξα* eine *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* zur Folge hat. Von der Personification absehend, würden wir sagen: das Harren der *κτίσις* weist hin auf die Offenbarnng der Söhne Gottes. Unrichtig ist die Bedeutung: sich unablässig sehnen; das kann nicht sein ohne ein klares Bewusstsein des vorhandenen Nothstandes oder Bedürfnisses, was wohl bei intelligenten Wesen zu finden, aber nicht bei der *κτίσις* im Allgemeinen.

Ueber den Gedankeninhalt dieses Satzes wird sich freilich nichts sagen lassen, bevor der Begriff der κτίσις festgestellt ist. Die meisten Exegeten älterer und neuerer Zeit machen dadurch jedes Verständniss unmöglich, dass sie von der Voraussetzung ausgehen: der Apostel könne nichts anderes sagen wollen, als was ihnen das Richtige zu sein scheint. Man hat daher Alles aufgeboten, aus den apostolischen Worten die eigne Gottes- und Weltanschauung herauszupressen. Der Ausleger soll aber nicht in den Worten der Schrift finden wollen, was ihm passt, sondern was der Schrift Sinn ist. Wie er sein anderweites Gedankensystem dazu stellen will, ist eine Sache für sich. Ueber die mancherlei Deutungen der κτίσις geben die Commentare von *M*, Reiche, Tholuck u. a. Auskunft. Ich stelle nur die hauptsächlichsten zusammen. Die von den Meisten angenommene Erklärung fasst die κτίσις als die gesammte, vernunftlose Schöpfung, als die ganze Natur mit Ausschluss der vernünftigen Wesen. Jedoch will Theodoret auch diese, Engel und Menschen mit eingeschlossen wissen. Andere verstehen darunter die ganze leblose und lebendige Natur im Gegensatz gegen die Menschheit; andere die leblose Schöpfung allein, noch andere Alles, was wir als eine Schöpfung Gottes anerkennen: Geistiges und Materielles, Vernünftiges und Vernunftloses, Lebendiges und Lebloses. Demnächst wird κτίσις als Menschheit aufgefasst, und zwar entweder als das ganze Menschengeschlecht oder als die noch unbekehrte Menschheit, Juden und Heiden. Etliche erklärten sogar κτίσις für die neue Creatur, also für die Christenheit. Schliesslich sei noch Zyro erwähnt, welcher (Studien und Kritiken 1845, 2. Heft) den Ausdruck für gleichbedeutend mit σὰρξ nimmt und meint: er gehe auf das Creatürliche am Wiedergebornen. — Diesen Wald von Deutungen zu lichten, hat *M* und nach ihm *G* übernommen. Ich halte mich an den ersteren, der ganz richtig κτίσις als die Gesammtheit des Erschaffenen definirt, selbstverständlich jedoch mit den durch den Context gebotenen Beschränkungen. Er legt sich nun die Frage vor, welche Beschränkungen in der vorliegenden Stelle einzutreten haben dürften, und findet, dass an erster Stelle auszuschliessen seien nicht nur die Engel und Dämonen, sondern auch die Christen, weil diese in vv. 19. 21 und 23 der κτίσις entgegengesetzt würden. Ferner sei auszuschliessen der κόσμος, weil bei seiner feindseligen Stellung gegen die Christen an eine Sehnsucht nach der Offenbarung der Gotteskinder nicht zu denken ist. Zum dritten sei auszuschliessen wegen des οὐχ ἑκοῦσα in v. 20 die dem θάνατος unterworfene Menschheit; überdiess könne diese nicht im Allgemeinen, sondern nur als bekehrte Menschheit an der δόξα Theil haben, was Paulus auch nicht einmal angedeutet habe. So glaubt denn *M* durch diese Ausschliessungen seine Auffassung der κτίσις als der gesammten vernunftlosen Schöpfung sicher gestellt zu haben, worin ihm denn auch *G* nachgefolgt ist. Wie in vielen andern Fällen, so hat auch in diesem Falle *M* mit der Bezeichnung seiner Erklärung als der

einzig textgemässen sich geirrt. Der Apostel hat nicht daran gedacht, *κτίσις* auf die vernunftlose Schöpfung zu beschränken. Von dieser Annahme hätte schon das *οὐχ ἑκοῦσα* abhalten sollen. Will man sich hier mit einer Personification der *κτίσις* helfen, so ist dagegen zu bemerken, dass der Apostel mit einer solchen geradezu das Hauptmerkmal des von *M* präsumirten Begriffs, nämlich die Vernunftlosigkeit aufgehoben hätte. Die vv. 22 und 23 verhalten sich keineswegs so zu einander, dass der *πᾶσα ἡ κτίσις* als der gesammten vernunftlosen Schöpfung die *αὐτοὶ* v. 23 als intelligente Geschöpfe gegenüberstehen. Vielmehr ist dies das Verhältniss, dass in v. 23 diejenigen Geschöpfe genannt werden, welche bereits die Erstlinge des Geistes empfangen haben, also erlöst sind, während in v. 22 das Moment der Erlösung ausgeschlossen ist.

Kurz *ἡ κτίσις* ist weder die Gesammtheit der vernunftlosen, noch die Gesammtheit der vernünftigen Geschöpfe, sondern beider zusammen; die Gesammtheit der Erschaffenen, und zwar, wie der Zusammenhang unwiderleglich zeigt, die der *ματαιότης* unterworfene Schöpfung, an deren Zuständlichkeit selbst die dem Princip nach bereits Erlösten bis auf Weiteres (v. 23) participiren. *Ἡ κτίσις* ist die creatura irredenta, wie der Italiener sagen würde.

Es wird von hier aus leicht übersehen werden können, ob und in wie weit die oben angeführten mannigfachen Begriffsbestimmungen Wahrheitsmomente enthalten. — Ich möchte nur ein Hauptbedenken Ms, welches sich dagegen richtet, dass *κτίσις* gleichgesetzt werde mit *κόσμος*, in Besprechung ziehen. Es könnte nämlich dagegen geltend gemacht werden, dass die feindselige Stellung des damaligen *κόσμος* gegen die Christenheit die Hypothese von einer Sehnsucht nach der Offenbarung der Gotteskinder als ein Paradoxon erscheinen lasse (vergl. v. 19). Hier dürfte die rechte Stelle sein, vor einer context- und wortwidrigen Spannung der Aussage in v. 19 zu warnen. Ich habe mich oben bereits bemüht, das *ἀπεκδέχεσθαι* auf seinen eigentlichen Begriff zurückzuführen und namentlich die Bedeutung: „immerfort und sehnsüchtig erwarten (s. Rost. Passow Lex. sub v.) als dem Verb völlig fremd abzulehnen. Das Wort bezeichnet nicht eine zuwartende **Stimmung**, sondern eine zuwartende **Stellung**. Will man, wie in dem Subjecte *ἀποκαραδοκία*, so auch im Prädicat *ἀπεκδέχεται* eine plastische Schilderung finden, so ist bei letzterm eher an ausgebreitete Arme zu denken, als an psychische Vorgänge. Dass beides in der Regel bei intelligenten Wesen verbunden ist, kann nicht hindern, bei blossen Personificationen beides zu trennen. Ich habe daher vorgeschlagen, zu übersetzen: „das Harren der Schöpfung weist hin auf u. s. w., oder auch streckt sich entgegen u. s. w." Ein intelligentes Wesen kann sich irren; es wird durch mancherlei Vorstellungen, bez. Erwartungen bestimmt, die der Wirklichkeit nicht immer entsprechen. Die *κτίσις* als solche hat kein einheitliches Bewusstsein, aufgeschlossen zur Blüthe einer Weltseele. Um desto realer muss das sein, was sie zur *ἀποκαρα-*

δοκία disponirt; es muss eben, weil es aus ihr selbst, aus ihrer ματαιότης nicht hervorgehen kann, aus dem Gebiete des Wahren, des Wesentlichen kommen, daher zum Beweise dienen, dass der Anbruch einer neuen Zeit nahe bevorsteht, dass die δόξα im Begriff steht, sich zu offenbaren (nach v. 18).

Damit scheinen nun freilich die Bedenken noch fortzubestehn, welche sich gegen das Object des ἀπεκδέχεται, gegen die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ richten. Wie ich meine, sind jedoch diese Bedenken der Hauptsache nach bereits dadurch beseitigt, dass ἀπεκδέχεται auf das rechte Maass zurückgeführt ist. Geht der Apostel nicht so weit, der κτίσις Intelligenz, bez. psychische Erregungen zuzuschreiben, so kann auch das Object zu ἀπεκδ. nicht so gemeint sein, als habe die κτίσις ein bestimmtes Wissen von dem, was ihr bei der Offenbarung der Kinder Gottes bevorsteht. Vielmehr hat der Apostel durch sein Wissen dem Objecte eine bestimmte Fassung ertheilt, um so in präcisester Weise den nachfolgenden Gedanken die rechte Unterlage zu geben. In breiter Entwicklung dürfte die Gedankenfolge etwa diese sein:

Das Harren der Schöpfung geht auf ein bestimmtes Ziel; dies ist ihre Befreiung aus dem gegenwärtigen Zustande. Eine solche Befreiung — hier setzt das Wissen des Apostels ein — ist von Gott für die Zeit versehen, wo die Offenbarung der Kinder Gottes eintreten wird. Darum geht das Harren der Schöpfung auf die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ.

Man wird nun verstehen, wie der κόσμος als solcher eine feindliche Stellung gegen die Christenheit einnehmen und dennoch ἀποκαραδοκία von ihm ausgesagt werden kann, die sich der ἀποκάλυψις τ. υἱῶν τ. θ. entgegenstreckt. Das, was nach prophetischer Weissagung dann eintreten soll, die Freiheit von der ματαιότης, darnach strebt die ganze Kreatur, auch der κόσμος trotz seiner feindlichen Stellung gegen die solidarische Verbindung dieses Befreiungsactes mit der Offenbarung der Kinder Gottes.

Wir könnten uns mit diesen exegetischen Resultaten begnügen, wenn wir eben nichts anderes wollten, als die Ermittlung Paulinischer Gedanken. Gewöhnlich werden jedoch in den Commentaren auch noch Fragen in Besprechung gezogen, welche sich auf das Verhältniss dieser Einzelaussagen zu dem gesammten apostolischen Lehrbegriff, bez. auf unsre christliche Weltanschauung beziehen. Wenn an irgend einer Stelle die moderne Naturbetrachtung von der christlichen sich scheidet, so an dieser Stelle. Somit wird es entschuldigt werden, wenn ich gleichfalls über die nächste Aufgabe der Exegese hinausgehe und wenigstens mit einigen Worten die Differenzpunkte zwischen Christenthum und Naturwissenschaft in diesen Stücken registrire und meine Meinung dazu sage. Es wird freilich dabei unvermeidlich sein, über v. 19 hinauszugehen und die nachfolgenden Verse mit hineinzuziehen. Jedoch wird die Auslegung

selbst dadurch nicht geschädigt werden, sofern Sprachliches sich leicht wird nachtragen lassen.

Zunächst steht die Physik des alten und modernen Heidenthums der christlichen diametral gegenüber. Die heidnische, oder wie man heute zu sprechen liebt, die naturalistische Weltanschauung kennt im Grunde genommen eine *κτίσις* im eigentlichen Sinne nicht. Die Begriffe: Schöpfer, Schöpfung sind ihr fremd. Sie kennt nur eine *φύσις*. Nach christlicher Anschauung giebt es keine *φύσις* ohne *κτίσις*. Der Naturalist (einschliesslich des jüdisch-pharisäischen Gnostikers) erklärt die Natur für die absolut maassgebende Urkunde des Seienden, sowie für den Codex aller Glaubens- und Sittenlehre; die betreffenden Wissenschaften sind nur insoweit annehmbar, als sie reine Ergebnisse der richtig verstandenen Urkunde sind. Diese Stellung der Natur bedingt, dass sie absolut vollkommen, ihre Gesetze also für alle Zeit unveränderlich sind. — Nach apostolischer Lehre ist zu unterscheiden zwischen der *κτίσις*, wie sie ursprünglich aus der Hand des Schöpfers hervorging und wie sie jetzt ist. Es hat eine durchgreifende Veränderung mit ihr stattgefunden. Schon die Möglichkeit einer solchen Veränderung schliesst aus, dass sie in sich für alle Ewigkeit fest bestimmt, oder mit andern Worten, dass der Zweck der Schöpfung sie selbst ist, die Ursache ihres Fortbestandes, bez. ihrer Verfassung also nicht ausser ihr gesucht werden dürfe. Während die Naturwissenschaft den Menschen nach Geist und Leib als ein einfaches Naturproduct ansieht, von der Natur als dem Universum absolut abhängig, für Zeit und Ewigkeit durch die Beschaffenheit seines Wohnsitzes bestimmt, sieht vielmehr die Schrift den Menschen als den Herrn der Schöpfung an; sie lehrt eine Ueberordnung des Menschen über alles creatürliche Wesen, eine solidarische Verbindung der Entwicklung der Natur mit der Entwicklung des Menschengeschlechts, darum ein Bestimmtwerden, eine Wandlung des natürlichen Wesens je nach der Stellung, welche der Mensch zu dem absoluten Herrn, zu dem Weltenschöpfer einnimmt. Im Menschen sollte die *κτίσις* sich zum Bewusstsein ihrer selbst erschliessen, aber auch in Contact treten mit dem Gottesbewusstsein, welches als donum supernaturale dem Menschen und nur diesem verliehen war, damit durch ihn die Gesammtschöpfung wieder in Beziehung gesetzt werde zu ihrem Schöpfer. Von dieser Grundanschauung aus erscheint es als durchaus folgerichtig, dass die Schöpfung das Geschick des Menschen theilen musste, nachdem dieser seiner ursprünglichen Bestimmung sich entfremdet hatte.

Man hat nun, um die Unveränderlichkeit des natürlichen Wesens — diesen heidnischen Grundgedanken der *φύσις* — zu retten, christlicher Seits die Behauptung aufgestellt, dass die Natur, wie sie jetzt ist, von Gott unter Berücksichtigung des Sündenfalls eingerichtet worden. Ich setze die Auslassung Theodoret's, der für den Anfänger dieser Hypothese zu erachten ist, hieher. Er sagt:

„*διδάσκει* (*ὁ ἀπόσταλος*) *δέ, ὡς πᾶσα ἡ κτίσις ἡ ὁρωμένη θνητὴν ἔλαχε φύσιν, ἐπειδήπερ τῶν ὅλων ὁ ποιητὴς προεώρα τοῦ Ἀδὰμ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἐπενεχθησομένην αὐτῷ τοῦ θανάτου ψῆφον· οὐ γὰρ ἦν εἰκὸς οὐδὲ δίκαιον, τὰ μὲν δι' αὐτὸν γεγενημένα μεταλαχεῖν ἀφθαρσίας, αὐτὸν δέ, οὗ χάριν ταῦτα ἐπεποίητο, θνητὸν εἶναι καὶ παθητὸν κ. τ. λ.* — *M* nennt mit Recht diese Auffassung, welcher mehre Neuere, wie Krehl, B. Crusius, de Wette gefolgt sind, historisch falsch (Gen. 1, 31), und wider „*οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλ'*“, was einen vorgängigen, nicht der *ματαιότης* unterworfenen Zustand voraussetzt.

Die Unterwerfung aber der *κτίσις* unter die *ματαιότης* geschah in Folge des Sündenfalls Gen. 3, 17, eine Auffassung, der auch die spätere jüdische Theologie entschieden anhing. So führt *M* an Beresh. rabb. f. 2. 3: „quamvis creatae fuerint res perfectae, cum primus homo peccaret, corruptae tamen sunt et ultro non redibunt ad congruum statum suum, donec veniat Pherez (h. e. Messias)“.

*G* meint einen Punkt gefunden zu haben, in welchem sich die Paulinische Physik mit der modernen Naturwissenschaft berührte. Seit einem Jahrhundert nämlich habe die Erforschung der Erde ergeben, dass ihre gegenwärtige Beschaffenheit nur das Resultat einer Reihe von tiefgehenden, aufeinander folgenden Umbildungen sei, was natürlich auf den Schluss führe, dass dieser Zustand keineswegs der endgültige sei, dass er vielmehr nur als eine vorübergehende Zwischenstufe angesehen werden müsse, dazu bestimmt, den Weg zu einer anderen, neuen Umbildung zu bahnen. Genau so stelle sich die Erde dem Blick des vom heiligen Geist erleuchteten Apostels dar. — *G* hat jedoch übersehen, dass diese von der modernen Forschung behaupteten Umbildungen eines Umbildners entbehren; weder gehen sie von einem persönlichen Wesen aus, noch dienen sie den Zwecken desselben. Auch wird dadurch das naturalistische Dogma von der ursprünglichen Vollkommenheit des Weltganzen und von der Harmonie der einzelnen Theile desselben untereinander aufgehoben; vielmehr erscheint die uns bekannte Erde als in einer fortwährenden Correctur ihrer selbst, begriffen, und wer steht uns dafür ein, dass es sich mit den anderen Weltkörpern nicht ebenso verhält. Sogenannte Umbildung und Fortbildung, welcher eben so sehr die bewegende Grundkraft, als der Endzweck fehlt, ist die Signatur der modernen Physik. Somit verdient sie nicht den Namen einer Wissenschaft, sondern sie giebt sich als ein anfangs- und endloses Bauwerk menschlicher Speculation zu erkennen. Die dermalige Beschaffenheit der *κτίσις* rührt von demselben Gott her, der sie einst mit allen Kräften zur Ausgestaltung des ihr eigenthümlichen Wesens versehen, aus seiner Hand hervorgehen liess, die Bethätigung dieser Kräfte aber in solidarische Verbindung setzte mit der Stellung, welche der Mensch nach der demselben verliehenen Freiheit zu ihm einnehmen würde.

Hieraus folgt, dass der dermalige Zustand der *κτίσις* nicht in

der ursprünglichen Unvollkommenheit des Stoffs, nicht in dem ursprünglichen Missverhältniss der elementaren Kräfte zueinander, kurz nicht in der Physik seinen Grund hat, sondern in der Ethik. Eben darum ist die Annahme absolut ausgeschlossen, dass des Apostels Physik sich auch nur in einem Punkte mit der modernen Naturwissenschaft berührt haben sollte.

Erst nach dieser klaren Scheidung apostolischer und moderner Naturanschauung wird es möglich sein, der Vorstellung nahe zu treten, welche der Apostel mit der *ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως* verbindet. Ich nehme also, wie *G* an, dass der Apostel auch die Natur mit einem vom heiligen Geist erleuchteten Blick angeschaut habe und dadurch zu Erkenntnissen gelangt sei, die der auf den blossen Stoff gegründeten modernen Naturanschauung fremd bleiben mussten. — Er sieht, wie die im reichsten Frühlingsschmuck aufblühende *κτίσις* ihre Kinder nur soweit fördert und erhält, dass sie, nachdem sie ihre Blüthen erschlossen, Samen ansetzen, um damit von Neuem anzufangen und nach dem Fortbestande ihres Wesens zu ringen. Ueberall im Pflanzenleben, im Thierleben, wie im Menschenleben tritt ihm die *δουλεία τῆς φθορᾶς* entgegen. Auch das scheinbar Beständigste und Festeste in der Natur ist davon nicht ausgenommen. Das Eisen rostet, die Felsen zerbröckeln allmählich. Wäre das Alles ursprüngliche Anlage und Bestimmung, so möchte die *κτίσις* selbst unter dem Gesetz der *φθορὰ* in sich befriedigt sein. Nun aber ist alles Naturleben ein beständiges Reagiren gegen die *φθορά*; die glänzendste Entfaltung desselben, bei dessen Betrachtung uns eine Ahnung von der Herrlichkeit des Gotteswerks überkommt, eine momentane Verhüllung des hinter der äussern Pracht lauernden Todes. — Und die angebliche Harmonie der creatürlichen Dinge untereinander, ist sie nicht ein von Blinden ersonnenes Mährchen? Man lese Schilderungen, wie Röper's über den Unfrieden in der Natur, und man wird sich auch ohne christliche Ueberzeugung vor die Frage gestellt sehn, wie das Alles nur von Anfang an, oder, wenn man will, von Ewigkeit her, miteinander habe bestehen können, ohne dass die Natur an ihrem innern Unfrieden längst zu Grunde gegangen sei. Wenn aber über dem Streite alles Einzelnen eine zusammenhaltende Macht waltet, die stärker ist, als die Summe alles im Widerstreite miteinander befindlichen Natürlichen, so drängt sich gewaltsam der Gedanke auf, dass die zusammenhaltende Macht von allem Natürlichen grundverschieden sein müsse, also nicht selber der *φθορὰ* unterworfen sein könne. Es wird aber auch weiter die Wahrheit aufdämmern, dass es mit diesem einheitlichen, in sich selbst befriedigten Grundwesen nicht verträglich sein könne, einen Zustand, wie den gegenwärtigen, fortbestehen zu lassen.

Den dunklen Freiheitstrieb, das Trachten und Drängen, von der *δουλεία τῆς φθορᾶς* los zu kommen, bezeichnet der Apostel plastisch mit der *ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως*. Das Hervortreten

dieses gespannten Harrens auf Rettung aus der gegenwärtigen Lage ist für den Apostel Beweis, dass die δόξα unter Weges (μέλλουσα) sei, denn das Heilswerk Gottes kommt nicht unvermittelt, wie ein fatum, über die Heilsbedürftigen, sondern bereitet sein Kommen vor. Der aber die Stadien des Heils für die Menschen, und durch sie für die Welt vorbereitet, ist ein Herr und Heiland auch der Creatur. Es ist ein wunderbares Bild, das sich der Seele des Apostels darstellt, dass er das Aufleuchten der zu uns und über uns kommenden Herrlichkeit sieht und am Wege stehend mit ausgebreiteten Armen den gespannten Blick nach dem aufgehenden Heil gerichtet, die ganze κτίσις. Doch genug davon. Wir haben nun der Auslegung der vv. 20 und 21 im Einzelnen näher zu treten.

v. 20. *Ματαιότης*, in der profanen Gräcität nur bei Pollux (Onom. 6, 134), bei den LXX 48 mal, allein im Eccles. 36 mal, entspricht dem lat. vanitas, Eitelkeit, Nichtigkeit, innere Haltlosigkeit, im abgeleiteten Sinne: Thorheit. So im N. T. Eph. 4, 17. 2 Petr. 2, 18, wogegen es in der vorliegenden Stelle genau zu fassen ist, wie in Eccles. 2, 11: τὰ πάντα ματαιότης und Ps. 38, 8: πλὴν τὰ σύμπαντα ματαιότης (wofür Symmach. ἀτμὸς oder ἀτμὶς setzt), also im physicalischen Sinne Nichtigkeit, Haltlosigkeit, eine Eigenschaft des μὴ ὄν. — Ὑπετάγη. *M* will die mediale Bedeutung des passiv. Aorists, deren Vorkommen im N. T. keinem Zweifel unterliegt (vergl. ἀπεκρίθη u. dergl.) nicht aufkommen lassen. Ihm ist *G* gefolgt. Beide übersetzen: die κτίσις ward unterworfen. Dem widerspricht aber entschieden οὐχ ἑκοῦσα. Ob freiwillig oder unfreiwillig, ist dem ὑποτάξας gegenüber völlig bedeutungslos. Welchen Widerstand hätte doch die κτίσις ihrem Schöpfer entgegenstellen können? Ὑπετάγη ist also so zu fassen, dass das οὐχ ἑκοῦσα dabei bestehen kann, d. i. medial. wie das Fritzsche gethan hat: se subjecit. Wenn *M* sagt: „da nachher der ὑποτάξας erwähnt ist, so ist damit die Fassung se subjecit ausgeschlossen", so bekenne ich, dass ich *M*s Argumentation nicht verstehe. Gerade das nachfolgende διὰ τὸν ὑποτάξαντα giebt an, dass die Unterwerfung der κτίσις nicht ein Act der göttlichen Gewalt gewesen ist, sondern dass die κτίσις sich um desswillen unterworfen, weil es der Wille Gottes war — nicht der eigne Wille, darum auch οὐχ ἑκοῦσα. Sehr richtig hat Fritzsche „hoc dicit Apostolus: mundus se subjecit non lubens, sed propter eum, qui subjecit, i. e. non quia ipse voluit, sed quoniam Deus voluit, qui subjecit".

Dass οὐχ ἑκοῦσα das Harren der κτίσις motivirt, sofern ihre Unterwerfung im Widerstreit steht mit ihrem ursprünglichen Streben nach Incolumität, hat schon *M* bemerkt. Im Betreff des ὑποτάξας äussert *G* Bedenken. „Nach den meisten neueren Erklärern", sagt er, „ist unter dem ὑποτάξας Gott zu verstehen (nach 1 Mos. 3, 17). Indess, wenn dies der Gedanke des Apostels wäre, so müsste es befremden, dass er um des ὑποτάξας willen (διὰ c. accus.) sagt; denn Gott ist nicht die moralische Ursache, sondern der thatkräftige

Urheber der Verfluchung der Natur. Sodann, wenn das nicht nach ihrem eigenen Willen bedeutet: nicht durch ihre eigne Schuld, so erwartet man natürlich, dass in dem entgegengesetzten Ausdruck der angegeben sei, auf welchem die sittliche Verantwortlichkeit für diese Katastrophe lastet; daher man sich nicht wundern darf über die Erklärung des Chrysosth., Schneckenburger, Tholuck, welche ὁ ὑποτάξας auf den ersten Menschen bezogen, vergl. den Ausdruck 1 Mos. 3, 17: „die Erde soll verflucht sein um deinetwillen". Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass in der Ausdrucksweise des Apostels etwas Geheimnissvolles liegt, das uns auffällt und das er leicht hätte vermeiden können, wenn er gesagt hätte: um des Menschen oder um unsertwillen; wie soll ferner die Wendung: dessen, welcher unterworfen hat, auf den Menschen passen, der bei diesem Ereigniss, soweit es die Natur angeht, eine rein leidentliche Rolle gespielt hat? So ist denn ein Ausleger, Hammond, darauf geführt worden, die Worte auf den Satan zu deuten, den Fürsten dieser Welt, welcher durch seinen eignen Fall oder durch den des Menschen die Kreatur in diesen elenden Zustand gestürzt hat. Man kann nach meiner Meinung nur zwischen diesen beiden letztgenannten Deutungen schwanken". So *G.* In einer seiner Erklärung beigegebenen Nachschrift rechtfertigt er die Beziehung des ὑποτάξας auf den Menschen, anknüpfend an die moderne Theorie von der successiven Umbildung des Erdkörpers, veranlasst durch die ursprüngliche Unvollkommenheit des Stoffs. Er meint: der Mensch hat von Gott die civilisatorische Aufgabe überkommen, als König der Natur das ganze Schöpfungsgebiet in ein Paradies umzuwandeln; in demselben Maasse aber, als er dieser Aufgabe untreu geworden, sei die Natur wieder dem Gesetz der Eitelkeit verfallen. — Noch grossartiger sei der Blick auf die Entwicklung der Natur, wenn man unter ὁ ὑποτάξας den Satan verstehe. Wer an einen persönsönlichen Satan glaube, der könne auch zugeben, dass die Erde ursprünglich seiner Herrschaft angehörte, ja dass die Erde von ihren ersten Entwicklungsstufen an der Schauplatz des Kampfes zwischen diesem aufrührerischen Vasallen und seinem göttlichen Lehnsherrn gewesen. Aus diesem beständigen Kampf sei der beständige Fortschritt erwachsen, dessen Endpunkt der Mensch und der relativ vollkommene Zustand gewesen, in welchem sich derselbe ursprünglich befunden habe. Hieran würde sich anschliessen, was vorher von dem Sündenfalle des Menschen gesagt worden. *G* meint so, eine Art Versöhnung zwischen den Schriftaussagen und zwischen der modernen Naturforschung herbeigeführt zu haben, offenbar um desswillen, weil er den Schöpfungsact, welcher den Gedanken an irgend welche Unvollkommenheit nicht aufkommen lässt, in Verbindung bringt mit einem Mythus, der den Eintritt eines unvollkommnen Zustandes der Erde und den daran sich anknüpfenden Prozess der Umbildung und Weiterbildung geschichtlich begründen will. Ich meine aber, dass dies der unversöhnliche Gegensatz zwischen Natu-

ralismus und Offenbarungstheologie ist, dass ersterer ein Werden der Natur aus eignen Mitteln, letzterer Acte Gottes stipulirt, welche jede Entwicklung an das von der persönlichen Grundursache gewollte und gesetzte Sein bindet. Zwischen dem Selbstgouvernement der Schöpfung und zwischen Gottes absoluter Weltregierung giebt es keine Vermittlung.

Uebrigens meine ich, dass *G*s Bedenken sich eben nur aus der passivischen Fassung des ὑπετάγη entwickelt haben. Denn bei dieser konnte allerdings an die Person gedacht werden, um derentwillen die κτίσις unterworfen wurde, während bei der reflexiven Fassung an die Person zu denken ist, welche die κτίσις zur Unterwerfung bestimmte, und dass eben nur letzteres ausgedrückt werden sollte, zeigt sofort der Zusammenhang. Die κτίσις an sich hatte die Aenderung ihrer ursprünglichen Lage in keinerlei Weise verschuldet. Der Mensch hatte durch seine Abwendung von Gott sich ἑκὼν der ματαιότης unterworfen. Nun aber wäre um des solidarischen Zusammenhangs willen zwischen dem Menschen und der Schöpfung eine Strafversetzung aus dem ursprünglich glückseligen Zustande in den Zustand der ματαιότης ohne Veränderung der Natur, welche auch ferner das Gebiet seiner Entwicklung und seiner Wirksamkeit sein sollte, ganz unmöglich gewesen. Die Folgen des Sündenfalls konnten dem Menschen nur in und mit der ματαιότης der Schöpfung fühlbar werden. So ward denn die κτίσις ohne irgend welches Dazuthun von ihrer Seite, ohne dass sie ethisch an der Sünde des ersten Menschen participirte (οὐχ ἑκοῦσα) dennoch in sein Geschick verflochten. Der ὑποτάξας aber, welcher seine Strafbestimmung an dem Menschen in und mit der veränderten Lage der κτίσις ausführte, konnte das Werkzeug der Strafvollziehung nicht für alle Zeit unter der Schuld des Menschen leiden lassen. Wir erfahren aus Gottes Wort, dass, wenn die Herrlichkeit an den Kindern Gottes offenbart werden würde, dann auch die κτίσις frei werden sollte von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens. Darum war die Unterwerfung unter den, der sie unterworfen, keine hoffnungslose; eben wegen der Persönlichkeit, wegen des Heilszwecks, welchen Gott mit dem ὑποτάξας verband, gesellte sich zu der Unterwerfung unter die ματαιότης die Hoffnung. — Es ist daher unrichtig, wenn *M* annimmt: ἐπ' ἐλπίδι könne ebenso gut zu ὑπετάγη construirt werden, wie zu ὑποτάξας; noch unrichtiger, wenn *G* behauptet, es könne nur zu ὑπετάγη gezogen werden, vielmehr ist ἐπ' ἐλπίδι als weitere Folge der Thatsache zu betrachten, dass sich die Schöpfung nicht aus eignem Willen, sondern aus Gottes Willen der ματαιότης unterwarf, denn eben um desswillen war der Unterwerfungsact kein hoffnungsloser, sondern erfolgte διὰ τὸν ὑποτάξαντα — ἐπ' ἐλπίδι. Doch ist letzteres nicht als Bestimmungsgrund für die κτίσις aufzufassen, sondern lediglich als Zusatz aus der apostolischen Kenntniss der Offenbarung.

v. 21. Wie ist nun ὅτι zu deuten? Als blosse Anführungs-

partikel zu dem nachfolgenden Satze, so dass dieser den Inhalt der ἐλπὶς ausdrückt; oder als Causalpartikel nam, wie die Meisten es fassen? *M* entscheidet sich für das erstere, trotz Schneckenburger's Bemerkung, dass in diesem Falle die Wiederholung der αὐτὴ ἡ κτίσις etwas Auffallendes habe. Er sagt: „musste nicht der Inhalt der ἐλπὶς angegeben werden, um das Harren der κτίσις als gerade auf die Offenbarung der Gottessöhne gerichtet, zu motiviren?" Ich habe oben gezeigt, dass der Apostel von der κτίσις eben nichts weiter aussagt, als den dunkeln Freiheitsdrang; die bestimmtere Beziehung aber auf die Umstände, unter welchen die Freiheit realisirt werden würde, lediglich der apostolischen Interpretation angehört, dass somit *M*s Begründung des v. 21 als Inhaltsangabe von ἐλπίς, weil gerade das Harren der κτίσις auf die ἀποκάλυψις τῶν τέκν. τ. ϑ. (nach v. 19) habe nachgewiesen werden sollen, auf irrthümlichen Voraussetzungen beruht. — Dass Gott die κτίσις unterworfen habe auf Hoffnung, weiss der Apostel und spricht es aus, aber die κτίσις weiss nichts davon, hat auch nicht um der Hoffnung willen sich unterworfen, sondern lediglich um Gottes willen. Nun sagt der Apostel aus Gottes Wort, weshalb die κτίσις sich instinctiv der nahenden Freiheit entgegenstreckt; es geht eine Ahnung durch sie hin, dass die Zeit der Freiheit im Anzuge sei; die Ahnung ist auch von demselben Herrn, der in seinem Worte auf das Bestimmteste die Befreiung der Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit in Verbindung gesetzt hat mit der Offenbarung der Kinder Gottes. — Der Apostel führt kein bestimmtes Schriftwort an, aber er fasst den Inhalt der dahin gehörigen Weissagungen des A. B. zusammen (Jes. 11, 26. Ezech. 37. Jes. 65, 17 u. flgg. Ps. 102, 26—29).

Hiernach kann ich mich nur mit *G* für die zweite Fassung des ὅτι aussprechen, zumal der Cod. Sinait. διότι liest, worin ihm die Codd. D. F. G. zustimmen.

*Καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις.* *G*: „αὐτὴ spielt auf einen natürlichen Einwand an. Man hätte eine derartige Thatsache bei einem Wesen, wie es die Natur ist, nicht erwartet". Ich meine, dass αὐτὴ gesagt ist mit Beziehung auf ἡμᾶς in v. 18, und υἱῶν τ. ϑ. in v. 19. War vorher κτίσις in völliger Allgemeinheit gesagt, also mit Einschluss aller Menschen, so wird die κτίσις hier in ihrem Für sich sein, also mit Ausschluss der τέκνα τ. ϑ., bei denen das Freiwerden selbstverständlich ist, gefasst. *Αὐτὴ ἡ κτίσις* — nicht bloss die Kinder Gottes, die Schöpfung an und für sich wird befreit werden.

*Ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φϑορᾶς.* Die φϑορὰ ist in Folge der Unterwerfung der κτίσις unter die ματαιότης zur Herrschaft gelangt; also die gesammte Schöpfung ihre Sclavin. *Εἰς τὴν ἐλευϑερίαν*; in die Freiheit soll der Act der Befreiung ausgehen, einmünden — echt griechische Prägnanz!

*G* macht hiezu eine Bemerkung, die ich um ihrer Wichtigkeit willen unverkürzt hieher setzen will: „Paulus sagt nicht, dass die Natur Antheil haben wird an der Herrlichkeit, sondern nur an

der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Die Freiheit bildet ein Moment an diesem herrlichen Zustand und zwar ist es das einzige, worauf die Natur Anspruch machen kann. Man muss darunter die ungehemmte Entwicklung verstehen, die freie Entfaltung aller Kräfte des Lebens, der Schönheit und der Vollkommenheit, mit welcher diese neue Natur ausgestattet sein wird. Nirgends hat der Apostel den Gedanken ausgesprochen, als ob die einzelnen Wesen, aus welchen die gegenwärtige Natur sich zusammensetzt, wieder zum Leben zurückkehren sollten. Das Einzelwesen ist auf den dem Menschen untergeordneten Daseinsstufen nur die vorübergehende Erscheinungsform der Gattung. Wir dürfen also hier einzig und allein an eine Natur denken, die als Ganzes neu ist und sich von der frühern durch ihren Bau und ihre Gesetze unterscheidet".

v. 22. Theod. Mopsv. sagt ganz richtig: „*βούλεται δὲ εἰπεῖν, ὅτι συμφώνως ἐπιδείκνυται τοῦτο: πᾶσα ἡ κτίσις*. Aber *M* hat kein Recht, in v. 22 einen Beweis des *ἐπ' ἐλπίδι ὅτι κ. τ. λ.* zu erkennen und den Zusammenhang so zu formuliren: „wenn der Natur nicht jene Hoffnung belassen worden wäre, so würde sie nicht, wie bekannt, bis jetzt fortwährend seufzen und kreissen". Die Natur hat keine Wissenschaft von dieser Hoffnung, dennoch seufzt sie u. s. w. Das ist eine Wahrnehmung, welche wir bei unsrer Art von Naturforschung ganz abgesehen von der Offenbarung machen (daher *οἴδαμεν*, nicht *πιστεύομεν*; man vergl. Röm. 6, 6 *γινώσκοντες* und v. 8 *πιστεύομεν*). Also: dass das vorerwähnte Gotteswort sich erfüllen soll und wird, ist sicher, denn wir nehmen wahr, wie die ganze *κτίσις* in Geburtswehen u. s. w. liegt, also der neue Zustand der Freiheit sich vorbereitet.

Zu *συστενάζει* und *συνωδίνει* bemerkt *M* richtig: „das *σὺν* ist nicht blosse Verstärkung des Simplex, es markirt (so Estius) gemitum et dolorem communem inter se partium creaturae". Ein Irrthum jedoch ist es, von diesem allgemeinen gemitus den Menschen, speciell den erlösten Christen (vergl. v. 23) auszuschliessen. Sofern derselbe noch Creatürliches an sich hat, ist er bei dem allgemeinen Seufzen und Kreissen der Gesammtschöpfung sicherlich mit dabei. „Entringt sich nicht", bemerkt *G*, „fortwährend allem Leben in der Natur ein allgemeiner Leidensschrei, ein schmerzlicher Seufzer? Hat nicht zu allen Zeiten des Dichters Ohr diesen grossen Klageruf vernommen? Hat nicht sein Mund ihm immer wieder Ausdruck verliehen? Wie Schelling einst sagte: am schönsten Frühlingstag, wenn die Natur alle ihre Reize entfaltet, saugt nicht das Herz, während es Bewunderung trinkt, ein Gift nagender Schwermuth ein?"

*Ἄχρι τοῦ νῦν*, bis jetzt, da wir die Offenbarung der Kinder Gottes und mit ihr die Freiheit der *κτίσις* erwarten, aber noch nicht erlangt haben. Man vergl. 1 Joh. 3, 2: *νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμὲν καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα.*

v. 23. Zunächst werden die verschiedenen Lesarten in Betracht zu ziehen sein. Sie unterscheiden sich dadurch, dass entweder

ἡμεῖς weggelassen wird (so B. Epiph. und die frühere Ausgabe von Tischendorf) oder ἡμεῖς vor das erste αὐτοὶ gestellt; vor dem zweiten αὐτοὶ aber καὶ gestrichen wird (so D. F. G. Ambros.). Die erste Lesart hält *M* für die ursprüngliche, die zweite vertheidigt Fritzsche. Lachmann liest nach A. C.: καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχ. τ. πν. ἔχ., ἡμεῖς καὶ αὐτοί. Damit stimmt der Cod. Sinait. So liest nun auch Tischd.-Gebh. Ich habe kein Bedenken, dieser Lesart, durch welche der rhetorischen Ausdrucksweise des Apostels entsprochen und καὶ αὐτοὶ mit vorgesetztem Personalpronomen wegen stärkerer Betonung wiederholt wird, den Vorzug zu geben. *G* meint: die Alexandriner hätten ἡμεῖς verrückt, um es in die Nähe von ἔχοντες zu bringen, und entscheidet sich für die Recepta. Warum doch wohl die Alexandriner ἡμεῖς in die Nähe von ἔχοντες hätten bringen wollen? Ich sehe keinen Grund. Die Lesart αὐτοὶ οἱ τ. ἀπαρ. ist sehr schwach beglaubigt, und daher trotz der Vertheidigung Bengel's und Rink's abzuweisen. Auch in sprachlicher Beziehung ist οἱ nicht zu dulden; es würde e. part. heissen: auch wir selbst, die I n h a b e r u. s. w., während der Apostel sagen will: auch wir selbst, o b g l e i c h wir haben u. s. w. Dass in Verkennung der emphatischen Wiederholung Ausleger das doppelte αὐτοὶ von zwei verschiedenen Subjecten verstanden, z. B. Melanchth. das erste αὐτοὶ von den Christen i n s g e m e i n, das zweite von den Aposteln; Reiche das erste von Christus, das zweite von Paulus, soll hier nur als exegetisches Curiosum erwähnt werden.

Υἱοθεσίαν fehlt bei D. F. G. *M* wird Recht haben, wenn er meint, die librarii hätten Anstoss daran genommen, dass etwas, was man b e s i t z t, annoch solle e r w o r b e n werden.

Den Zusammenhang von v. 23 und v. 22 denkt sich *M* s o, dass der Beweis für die Richtigkeit des ἐπ' ἐλπίδι, ὅτι v. 21 habe gesteigert werden sollen. „Auch wir Christen würden ja sonst nicht mit einstimmen in jenes Seufzen." *G* findet die Verbindung in dem Gedanken des S e u f z e n s; „das Seufzen der Gläubigen, derer, die schon vom Hauche des Gottesgeistes durchweht sind, ordnet sich, so zu sagen, der Natur über".

Beides, der unmittelbare Anschluss an v. 22, so wie der weiter rückwärts gesuchte Anschluss an ἐπ' ἐλπίδι ist unrichtig. v. 22 schliesst den von v. 19—22 dargelegten Beweis ab für die μέλλουσα δόξα ἀποκαλυφθ. εἰς ἡμᾶς v. 18. Diesen ganzen Abschnitt recapitulirt οὐ μόνον δέ, so etwa: „nicht bloss ergiebt sich die Wahrheit, dass die Herrlichkeit an uns offenbar werden w i l l, aus dem Harren der Creatur auf diese Offenbarung, welches ersichtlich ist aus ihren Seufzern und Wehen über den unfreien Zustand, in welchem sie sich befindet, sondern die Wahrheit dieses Satzes ergiebt sich ebenso sehr aus den Wahrnehmungen, die w i r, die dem Princip nach bereits Erlösten, an uns selbst machen". — Kurz, der Zusammenhang vermittelt sich nicht durch das συστενάζειν v. 22; sondern logisch gleichwerthig stehen die στεναγμοὶ τῆς κτίσεως

und die στεναγμοὶ ἡμῶν αὐτῶν nebeneinander; beides Zeugnisse, dass es so nicht bleiben wird, wie es ist, sondern dass ein andrer Zustand, wie er in Aussicht gestellt ist, mit der ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τ. ϑ. im Anzuge ist, und das Nahen der Herrlichkeit die zur Zeit noch andauernde Knechtschaft um so schmerzlicher empfinden lässt.

*Τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πν.* Nach *M* ist τοῦ πν. genit. partit., gemeint sind die damaligen Christen als Besitzer dessen, was zuerst von Geistesmittheilung erfolgt war, nicht ausschliesslich die Apostel. Warum sagt Paulus nicht: τὸ πνεῦμα ἔχοντες? *M* antwortet: Paulus sagt im Bewusstsein der Bevorzugung, wie er eine solche in der Berufung und Heiligung damaliger Christen sah: τὴν ἀπαρχ. τοῦ πν.; „auch wir, obgleich so vorzüglich begnadigt, dass wir die Erstlingsgaben des Geistes besitzen, können uns doch ebenfalls des Seufzens nicht entschlagen. Aber des Geistes beste Gabe (Schmidt. Rosenmüller) liegt in ἀπαρχ. nicht, da dies der Context darbieten müsste und da Paulus die späteren Geistesmittheilungen nicht als geringer ansehen konnte". *M* polemisirt dann weiter gegen die Ausleger, welche in ἀπαρχ. τ. πν. nur vorläufigen Geistesempfang im Gegensatz gegen den dereinstigen vollen Erguss im Himmelreich finden (Chrysosth., unter den Neuern Tholuck, Philippi). Dergleichen Vollerguss werde nirgends im N. T. gelehrt. — Dass der Genit. nach ἀπαρχὴ genit. partit. sein kann und im N. T. meist so vorkommt, ist richtig, aber dass er stets genit. partit. sein muss, hat *M* nicht bewiesen. Fritzche fasst τοῦ πν. als gen. subjecti: ἀπαρχὴ seien die ersten Gaben des Geistes im Gegensatz gegen die σωτηρία, welche uns der Geist im αἰὼν μέλλων geben werde. *M* wendet ein, dass der heilige Geist im N. T. als Geber des ewigen Lebens nicht bezeichnet werde, „der Geist wirkt zum Leben, aber er giebt es nicht". *G* begreift es nicht, wie der so klare Ausdruck: die Erstlinge des Geistes zu Streit habe Veranlassung geben können. Nach ihm ist πνεύματος Genit. der Eigenschaft oder Apposition: „die Erstlinge, welche bestehen in dem Geiste selbst". So schon vor *G* andere, wie Bengel, Keil, Winer, B. Crusius, Rückert. *M* weiss dagegen nichts weiter zu sagen, als dass Paulus sich in diesem Falle missverständlich ausgedrückt hätte; die Leser hätten doch in dem Gen. nach ἀπαρχὴ etwas andres nicht erwartet, als das, wovon die ἀπαρχὴ ein Theil war. Allerdings ein sehr seichter Grund, als ob der Apostel seine Ausdrucksweise stets bemessen hätte nach dem, was seinen Lesern verständlich sein würde, und was nicht! So weit ich sehe, ist πνεύμ. weder genit. apposit., noch gen. partitiv. Nach der ersten Auffassung muss τὸ πνεῦμα so modificirt werden, dass es wirklich eine ἀπαρχὴ sein kann neben andern nachfolgenden geistlichen Gaben und Gütern d. i. das πνεῦμα muss nicht mehr πνεῦμα sein, sondern die den ersten Christen verliehene Geistesmittheilung. *Τὸ πνεῦμα* ist Gottes Wesen selbst, nicht

theilbar, so dass etwas davon zuerst, anderes davon später zugeeignet werden könnte. Die Bedeutung Geistesmittheilung, Geistesgabe hat τὸ πνεῦμα nicht; es drückt stets die causa efficiens, wenn auch nicht die prima causa aus, welche allemal Gott ist.

Was die zweite Auffassung anlangt, so ist nichts verkehrter, als die Behauptung: „der Gen. bedürfe etwas anderes nicht, als das, wovon die ἀπαρχὴ ein Theil ist". *M* beruft sich für die Richtigkeit derselben auf Röm. 16, 5: ἀσπάσασθε Ἐπαίνετον, ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν. Aber in aller Welt, ist denn Epänetus ein Theil Asiens oder auch nur des christlichen Asiens? 1 Cor. 15, 20: Χριστὸς ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Ist denn Christus wirklich ein Theil der Entschlafenen, oder vielmehr der erste Auferstandene aus den Entschlafenen? Man vergl. 1 Cor. 16, 15. Wenn es Jac. 1, 18 heisst: εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων, so werden wir doch nicht als ein Theil seiner κτίσματα, sondern als eine erste Opfergabe aus seinen Geschöpfen bezeichnet. Ich gehe auf die LXX und einige von *M* angeführte Stellen aus den Profanscribenten nicht ein, da ich durchaus nicht die Absicht habe, in Abrede zu stellen, dass ἀπαρχὴ in eigentlicher Bedeutung den Abhub, also einen gleichartigen Theil der durch den nachfolgenden Gen. ausgedrückten Substanz bezeichnen kann. Das nur habe ich mit meinen Ausführungen sagen wollen, dass ἀπαρχὴ im uneigentlichen Sinne — und nur so wird es im N. T. gebraucht — nicht einen Theil des durch den nachfolgenden Gen. ausgedrückten Objects benennt, sondern in selbstständiger aus dem Zusammenhange zu entwickelnder Bedeutung mit dem Gen. eine nähere Bestimmung über den Ort oder den Ursprung der ἀπαρχὴ an sich nimmt. So Röm. 16, 5. 1 Cor. 16, 15. 15, 20 und Jacob. 1, 18.

So kann in unsrer Stelle ἀπαρχὴ τοῦ πνεύμ. nach dem ganzen Zusammenhange nur heissen: die erste Heilsgabe des Geistes; die erste Heilswirkung des Geistes oder vom Geiste her. Fritzsche wird daher vollkommen Recht haben, wenn er τοῦ πνεύματος als gen. subject. auffasst. Was *M* einwendet, dass der Geist im N. T. zum Leben wirkt, aber nicht Leben giebt, trifft meine Erklärung insofern nicht, als ich daran fest halte, dass die prima causa des Heils Gott ist durch Jesum Christ; nichts desto weniger aber den heiligen Geist mit der ganzen Christenheit als die heilzueignende Person innerhalb der göttlichen Dreieinigkeit auffasse, daher τοῦ πνεύμ. ohne Verletzung des biblischen oder kirchlichen Sprachgebrauchs als gen. subjecti zu bezeichnen in der Lage bin.

Der Ausdruck ἀπαρχὴ nun ist keineswegs vom Apostel gewählt, um, wie *M* annimmt, eine Bevorzugung der ersten Christen anzuzeigen, oder es müssten denn wirklich die Erstlingsgaben den Empfängern eine besondere Dignität verliehen haben, in welchem Falle es wunderlich wäre, wenn der Apostel von einer solchen rein persönlichen Auszeichnung etwas für die Christenheit allgemein Gül-

tiges abgeleitet hätte. Es steht vielmehr der Ausdruck in der nächsten und innigsten Beziehung zu ἀῤῥαβὼν in 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. Das Heilswerk, welches der heilige Geist an uns ausrichten soll, ist mit der ἀπαρχή, welche wir bereits empfangen haben, und welche die Erlösung, bez. Erneuerung des ganzen inwendigen Menschen (durch Einsetzung des menschlichen πνεῦμα in sein Principat) gewirkt hat, keineswegs abgeschlossen. Wir sind πνευματικοὶ geworden, tragen aber einen Wesensbestandtheil unsrer Persönlichkeit an uns, der an dieser Umwandlung noch nicht Theil hat, wohl aber dazu bestimmt ist, daran Theil zu empfangen, das σῶμα, zur Zeit noch θνητόν, νεκρόν. Aber τὰ θνητὰ σώματα ἡμῶν ζωοποιήσει ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν. Die Auferweckung des Leibes, bez. das Angethan-werden mit dem σῶμα πνευματικὸν ist identisch mit der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος. Es kann also kein Zweifel darüber sein, was der Apostel nach der ἀπαρχὴ τοῦ πνεύμ. von eben demselbigen Geiste noch erwartet, es ist das unser Heil vollends abschliessende Werk der ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος. Das also sagt der Apostel, dass wir unerachtet der erlangten Geistesfreiheit und Geistesherrschaft (dies die ἀπαρχή) das unfreie Wesen eines dem Gesetze des Todes unterworfenen Leibes, also die φθορὰ mit der κτίσις tief empfinden und gleich ihr darüber seufzen.

Nun aber müsste der Geist, dessen Erstlinge wir empfangen haben, geradezu unwahr sein, wenn wir aus dem Gefühl der Unangemessenheit des Aeussern zum Innern nicht darauf schliessen dürfen, dass wir vollends durch Erlösung des Leibes als Kinder Gottes werden offenbar werden, oder mit andern Worten: da in Gott das Heilswerk niemals ausgesetzt wird, sondern stetig, wenn auch für Menschenaugen unsichtbar, seinem Ziele sich nähert, ruht unsre Erwartung, dass die δόξα μέλλει ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς, nicht auf Einbildung, sondern auf gutem Grunde.

Ἐν ἑαυτοῖς wird von *H* mit ἔχοντες verbunden: „wir, die wir in uns selbst besitzen". Mit Recht von *G* als eine überflüssige Versicherung verworfen. Auch ist ἐν ἑαυτοῖς nicht soviel, als ἐν ἀλλήλοις (Schulthess, Fritzsche). Nach *M* wird dadurch, der Natur des tiefen, schmerzlichen Affects entsprechend, das innerliche Seufzen der stillen Sehnsucht der Gläubigen markirt: die leidet, schweigt, hofft, aber klagt nicht, des doch endlich zu erreichenden Zieles gewiss". Aehnlich *G*: „wir seufzen gar oft innerlich, selbst wenn die Andern keine Ahnung davon haben und sie uns von dem Heil als einer schon vollendeten Thatsache laut reden hören".

Ich halte beide Erklärungen für unrichtig.

Der Apostel will mit allem Nachdruck bezeugen, dass wir den Schmerz der κτίσις über die δουλεία τῆς φθορᾶς und die Sehnsucht nach Befreiung bis in unser innerstes Leben hinein theilen. Denn, man sollte wohl meinen, dass den innern Menschen,

welcher durch die Erstlinge des Geistes bereits über die Knechtschaft der Sünde und des Todes hinaus ist, dieser Schmerz nicht mehr treffen könnte, dennoch stellt sich selbst dort, wo wir im Vollgefühl der Erlösung stehen, das Seufzen ein — *ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν* — also nicht etwa im blossen Mitgefühl mit der creatura irredenta, nicht bloss leiblicher Weise die Knechtschaft der Vergänglichkeit empfindend, sondern *ἡμεῖς ἐν ἑαυτοῖς*. Die Zugehörigkeit des Leibes zu der Gesammtpersönlichkeit des Menschen lässt sich nicht ableugnen; die Differenz zwischen der geistigen Freiheit und der leiblichen Knechtung nicht so auseinanderhalten, dass jedes für sich empfunden wird; eine Isolirung ist da nicht möglich; *στενάζομεν ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς*! Diese Auffassung allein entspricht dem Zusammenhange.

Die *υἱοθεσία* wird hier nach gemeiner Auslegung bestimmt durch die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*. In Wahrheit steht die Sache so, dass umgekehrt die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* näher bestimmt wird durch *υἱοθεσία*. Die Construction ist vollständig analog der in Phil. 2, 6. Es ist zu übersetzen: als Annahme in die Kindschaft erwartend die Erlösung unsres Leibes. Es ist daher sehr überflüssig, hier zu handeln von einer principiellen *υἱοθεσία*, welche uns bereits zu Theil geworden sei, und von einer factischen, welche wir annoch zu erwarten hätten. Wir — darunter versteht der Apostel sich selbst und alle Mitchristen — sind der Meinung, dass die Sohnesannahme erst mit der Erlösung unsres Leibes eintrete. Immerhin können wir, um *ἀπεκδεχόμενοι* nicht zu stark zu belasten, vor Sohnesannahme das Wörtlein: volle oder ganze einschalten, oder hinter Sohnesannahme hinzudenken: als vollendete Thatsache. Andrerseits ist mit Sicherheit anzunehmen, dass der Apostel die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* (v. 19) doch wohl mit der *υἱοθεσία* wesentlich verbunden und als äusserliche Bethätigung derselben die völlige Hinwegnahme alles Knechtischen an uns, die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμ.* gedacht habe. Auch wolle man nicht übersehen, dass das in der classischen Gräcität nicht vorkommende *υἱοθεσία* nach dem Etymon beides heissen kann: Annahme zur Kindschaft und Einsetzung in die Kindschaft.

Dass *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* von Einigen gedeutet worden ist als Erlösung vom Leibe (so noch Fritzsche, Reiche, Krehl), ja sogar als Erlösung von dem sittlich schädlichen Einfluss des Leibes durch den Tod (so Carpz., Nösselt, Böhme), sei hier noch erwähnt, einer Widerlegung bedarf es nicht.

v. 24. *Τῇ ἐλπίδι*. *M* und *G* stimmen Bengel zu, dass *τῇ ἐλπίδι* der Dativ. non medii, sed modi sei; es werde dadurch markirt, worauf das *ἐσώθημεν* eingeschränkt zu denken. *G*: „wenn wir, was feststeht, errettet sind, so ist das doch nur wahr, sofern man das Moment der Hoffnung, das immer in unserm gegenwärtigen Zustand zurückbleibt, in Rücksicht nimmt“. *M* motivirt, wie

Grotius: salutem aeternam non habemus adhuc, sed speramus. Gegen die instrumentale Fassung des Dativs: durch die Hoffnung (so Chrysosth., neuerdings Rückert, Köllner, de Wette) wendet *M* und *G* ein, dass ἐλπὶς nicht mit πίστις zu verwechseln sei; Paulus basire das Heil immer nur auf den Glauben, und urgire hier, wie das Folgende zeige, den bestimmten Begriff der Hoffnung. Diese Deutung hat *M* und nach ihm *G* trotz der Einwendungen de Wette's und Rückert's festgehalten. Was jene aber eingewendet, scheint mir keineswegs unbeachtlich. Rückert macht gegen die modale Deutung des Dat. geltend: 1) dass dadurch dem vorgegriffen werde, was der Apostel erst im nächsten Satze aus dem Begriff der Hoffnung ableiten und im Folgenden dann als wesentlich darin enthalten erweisen will, nämlich, dass man nicht habe, was man hoffe, oder dass Besitz in Hoffnung kein wirklicher Besitz sei, 2) dass der Artikel vor ἐλπίδι ganz vernachlässigt worden, indem die modale Auffassung nur dem (ἐν) ἐλπίδι σωθῆναι entspreche, nicht dem τῇ ἐλπίδι σωθῆναι, 3) dass τῇ ἐλπίδι eben darum nicht sei = ἐπ' ἐλπίδι und nicht bloss bedeuten könne: in der Hoffnung, im Gegensatz zur Wirklichkeit. Denn ἐσώθημεν sei Aorist., nicht perfect., könne daher auch nur etwas anzeigen, was den Menschen wirklich einmal widerfahren, nicht was ihnen widerfahren solle. Eben diesen sehr gewichtigen Grund betont de Wette und zieht zur Vergleichung 2, 5 herbei.

Den für mich stärksten Grund zur Verwerfung der modalen Auffassung des Dat. haben beide nicht angeführt. Er liegt in der Erwägung, dass der Dat., modal gefasst, das ἐσώθημεν nicht bloss theilweise, sondern seinem ganzen Umfange nach restringiren, also für das σωθῆναι in der Wirklichkeit nichts übrig lassen würde. Denn es ist doch etwas anderes nicht, als reine Willkür, ein Stück der σωτηρία, wie z. B. die Rechtfertigung durch den Glauben in dem Aorist ἐσώθημεν als factum ausgedrückt zu finden, eben denselben Aorist aber durch den modalen Dativ τῇ ἐλπίδι sich beschränkt vorzustellen, indem man ihn allein auf die zukünftigen Güter des Christen bezieht. Eine solche Verwendung für Vergangenheit und Zukunft zugleich erträgt das ἐσώθημεν nicht. Wird der Dat. modal aufgefasst — wogegen ich nichts einwenden kann —, dann geht τῇ ἐλπίδι auf den Begriff der σωτηρία in seiner ganzen Weite. Auch die Rechtfertigung durch den Glauben, imgleichen die Vergebung der Sünden, diese wesentlichsten Momente des Heils, besitzen wir nicht, sondern erhoffen sie ebenso, wie alle zukünftigen Güter, die uns verheissen sind.

Es kommt dazu, dass σωθῆναι seiner Grundbedeutung nach nur die negative Seite des Heils, also die Negation der Sündenherrschaft und des Todes, die Aufhebung der ὀργὴ θεοῦ ausdrückt, nicht die positive d. i. die Einsetzung in die Güter der Ewigkeit. Es hätte niemals von einer principiellen oder gar von einer theilweisen σωτηρία geredet werden sollen, sondern von einer successiven,

bez. definitiven ἀποκάλυψις der σωτηρία. Leben und Seligkeit sind die von Gott gewollte Folge und Frucht der Sündenvergebung, aber die Besitzergreifung der damit verbundenen Güter verwirklicht sich in der Zeit und vollendet sich in der Ewigkeit.

Muss ich hiernach die Erklärung *M*s und *G*s aus grammatischen und sachlichen Gründen für verfehlt erachten, so habe ich damit noch keineswegs für die de Wette-Rückert'sche Auffassung mich entscheiden wollen. *M* wird immerhin darin Recht behalten, dass der Dat., instrumental aufgefasst, zu einer Verwechslung der ἐλπὶς und πίστις führe, wie sie nach dem anderweiten Sprachgebrauch des Apostels nicht zu verstehen, am allerwenigsten aber zu entschuldigen ist. Es kann ja zugegeben werden, dass die Melanchthon'sche Unterscheidung von spes und fides, wonach fides in praesentia accipit remissionem peccatorum, sed spes est exspectatio futurae libertatis, nicht überall zutrifft. Wo bliebe die πίστις als ἐλπιζομένων ὑπόστασις Hebr. 11, 1! Der Glaube rechter Art ist nie ohne ἐλπίς. Es dürfte auch nicht unstatthaft sein, Eph. 2, 8: τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως heranzuziehen und τῇ ἐλπίδι ebenso mit ἐσώθημεν verbunden anzusehn, als dort τῇ χάριτι mit σεσωσμένοι. Nur dass in der vorliegenden Stelle διὰ τῆς πίστεως als selbstverständlich weggelassen wäre. Immerhin aber würde das schon eine andere Auslegung sein, als die Rückert-de Wette'sche: „gerettet durch die Hoffnung, welche mit dem seligmachenden Glauben verbunden, und hier statt desselben genannt ist". Eine solche Substitution der ἐλπὶς für πίστις wäre bei dem Apostel ein unicum, auch in sachlicher Beziehung nicht unbedenklich, da überall für den Sünder so lange nichts zu hoffen ist, als er die σωτηρία, das σωθῆναι ἀπὸ τῆς ὀργῆς nicht erlangt hat, und das geschieht allein durch den Glauben. In der Geschichte der Heilsaneignung — und von dieser ist die Rede — ist die πίστις allein das medium.

Wäre denn aber nur zwischen der modalen und instrumentalen Auffassung zu wählen? Keineswegs.

Eine dritte Richtung, welche, wie ich meine, der Lösung des vorliegenden Problems näher tritt, schlägt Glöckler ein. Er sagt: „die σωτηρία hat ihr Ziel in der Zukunft, im αἰὼν ὁ μέλλων; ihr Absehn geht auf den Zustand des zukünftigen Lebens. Wir sind also jetzt schon erlöst für die Zukunft, oder für die Hoffnung auf unsre zukünftige Verherrlichung, τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν, für einen Zustand, welcher bis jetzt nur Hoffnung sein kann." Glöckler nimmt den Dat. weder modal, noch instrumental, sondern, so zu sagen, telisch. Immerhin ein Fortschritt, der aber die Grenzen des Dativbegriffs überschreitet. Der Dativ drückt wohl den Gegenstand aus, auf welchen die Verbalthätigkeit Rücksicht nimmt, durch welche das Verb also bestimmt wird, niemals aber das eigentliche τέλος. Ein Fehler ist weiter an der Glöckler'schen Erklärung, dass er ἐσώθημεν mit σεσωσμένοι ἐσμὲν verwechselt (cfr. Eph. 2, 8);

nicht was wir sind, sondern was mit uns geschah, einen historischen Vorgang, nicht einen permanenten Zustand drückt *ἐσώθημεν* aus. — Endlich giebt Glöckler der *ἐλπὶς* ohne Zweifel unter Bezugnahme auf *υἱοθεσία* und *ἀπολύτρωσις τοῦ σώμ.* einen so bestimmten Inhalt, als hätte der Apostel *ταύτῃ γὰρ τῇ ἐλπίδι* geschrieben (vergl. 2 Cor. 1, 15). Es bleibt also nur dies an seiner Erklärung verdienstlich, dass er die Lösung der Schwierigkeit in einer andern Auffassung des Dat. gesucht hat.

Für die richtige Auslegung erhalten wir folgende Anhaltspunkte:

1) *ἐσώθημεν* ist von einer abgeschlossenen Thatsache zu verstehen,
2) *τῇ ἐλπίδι* ist nicht mit *ἐπʼ ἐλπίδι* zu verwechseln, auch nicht adverbiale Bestimmung zu *ἐσώθημεν* und zwar darum nicht, weil *τῇ ἐλπίδι* gesagt ist. Der Artikel zeigt, dass das Nomen seine Selbstständigkeit eben nicht an das Verb abgegeben hat. Es kann daher die Hoffnung nur in ihrer vollen nominalen Selbstständigkeit und Bestimmtheit gemeint sein.

Hieraus ergiebt sich sofort, dass das *ἐσώθημεν* geschehen ist in Beziehung auf die *ἐλπίς*. Die mannigfaltigen Verzweigungen dieser Grundbedeutung des Dativus relationis wolle man bei den Grammatikern nachsehen, insbesondere bei Winer (6. Aufl. S. 193). Winer bemerkt, dass der Dat. gebraucht werde von der Veranlassung oder Ursache (wegen) Röm. 11, 20. 30. Gal. 6, 12. Col. 1, 21; sowie von dem Beweggrunde (vermöge, aus) 1 Cor. 8, 7. 2 Cor. 1, 15. Röm. 4, 20.

Also „wegen der Hoffnung wurden wir errettet.“ Volle Klarheit erhält dieser Ausspruch durch Stellen, wie Eph. 2, 12, in welcher der Apostel den Ephesiern sagt, dass sie als Heiden *ξένοι* gewesen seien *τῶν διαθηκῶν — ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*. Man vergl. Eph. 4, 4. Col. 1, 23. 27. Tit. 3, 7.

Also damit wir die Hoffnung hätten, wurden wir errettet. Ohne die *σωτηρία* keine Hoffnung. Erst mit dem *σωθῆναι* haben wir *ἐλπὶς* erlangt. Eben mit Bezug auf die Hoffnung, wegen der Hoffnung wurden wir erlöst, und das heisst *τῇ ἐλπίδι*.

Der Zusammenhang zwischen vv. 24 und 25 tritt nun in sein volles Licht. Das *ἀπεκδέχεσθαι* ist ja nicht möglich ohne *ἐλπίς*. Dass aber wir, die wir bereits die Erstlinge des Geistes haben, noch auf das Hoffen und Harren angewiesen sind, liegt eben darin, dass das Hoffen zu unsrer Erlösung gehört, sintemal wir erst durch sie in den Stand gesetzt sind, zu hoffen. Soviel über die Zusammengehörigkeit unsrer Erlösung mit der *ἐλπίς*. Nun das Weitere. Von der Hoffnung im Allgemeinen (*ἡ ἐλπίς*) geht der Apostel auf irgend welche Hoffnung (*ἐλπὶς* ohne Artikel) über. Dass *ἐλπὶς* beides bezeichnet: Hoffen und Gehofftes ist bekannt. Es liegt das in der Art der nomina verbalia auf *ις* und *η*. Man vergl. *περιποίησις* und *περιτομή*. Eine *ἐλπὶς βλεπομένη* ist contradictio in adjecto, ist eine gegenwärtige Zukunft! Genaueres weiter unten.

Die Textschwankungen zu τί καὶ sind von keinem Belange. Ich folge der Recepta mit Tischd.-Gebh.: denn was einer sieht, wie hofft er's noch?

Zu v. 25 bemerkt *M*: „das Hoffen dessen, was man nicht sieht, bringt das geduldige Abharren mit sich. So hatte schon Grotius erklärt: spes ista non infructuosa est in nobis, sed egregiam virtutem operatur, malorum fortem tolerantiam." Allerdings erscheint die ὑπομονὴ in Röm. 5 als christliche Tugend, die aus den θλίψεις sich entwickelt. Hier aber ist ὑπομονὴ nicht als selbstständige Tugend gedacht, sondern als adverbiale Bestimmung zu ἀπεκδεχόμεθα. *G*: „der Nachdruck liegt auf δι' ὑπομονῆς und der allgemeine Sinn ist der: nun aber in der Lage, in der wir uns noch befinden, verpflichtet zu hoffen, ohne zu sehen, nimmt die Erwartung nothwendig den Character der Beharrlichkeit an."

Nothwendig? Wie nun, wenn die Zeitlage schwankende Christen zum Aufgeben ihrer Hoffnung veranlasste! — Weder *M*, noch *G* haben die Gedankenentwicklung des Apostels, welche schliesslich zu δι' ὑπομ. ἀπεκδ. führte, darzulegen gewusst.

Und dies darum nicht, weil sie das einfache Sätzlein ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἐστὶν ἐλπὶς falsch auslegten. Es zeigt sich das bei *G* an dem eingeschalteten Mehr (ist nicht mehr zu hoffen). Der Apostel redet nicht von einer ἐλπίς, welche diesseits im Bereiche des Sichtbaren sich verwirklicht und dann, wenn sie sich verwirklicht (wenn sie geschaut wird), eben nicht mehr Hoffnung ist, sondern von einer ἐλπὶς βλεπομένη d. i. von einer solchen ἐλπίς, welche es an der Art hat, gesehen zu werden (vergl. 1 Petr. 1, 7 χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου), von dieser sagt er, dass es eben keine ἐλπὶς ist. Die ἐλπίς, von welcher der Apostel redet und zu welcher wir berufen sind durch unsre σωτηρία, gehört ihrem ganzen Wesen nach nicht in den Bereich der sichtbaren Dinge, sondern sie umfasst die πράγματα οὐ βλεπόμενα Hebr. 11, 1. Alles Sichtbare, Diesseitige ist vergänglich; auch das, was die Menschen Hoffnung nennen, ist entweder eitel oder es hört auf, sobald wir zum Besitz des gehofften Gegenstandes gelangt sind. Eben darum gilt von unserm Erwarten des Zukünftigen, sofern es in den Bereich der βλεπόμενα gehört, dass es nicht ist und nicht sein kann ein ἀποδέχεσθαι δι' ὑπομονῆς. Wohl aber ist, so lange der Christ die Hoffnung des ewigen Lebens nicht wegwirft, für unsern Erdenwandel ein ἀποδέχεσθαι δι' ὑπομονῆς gesichert. Wir sollen und dürfen uns also das Warten nicht verdriessen lassen, und das nicht diesseitig haben wollen, was, wenn es uns diesseits gewährt werden könnte, geradezu den Begriff der christlichen Hoffnung, die auf οὐ βλεπόμενα gestellt ist, aufheben würde.

So liegt also in dem ἀπεκδέχεσθαι nichts der Christenhoffnung Präjudicirliches, sondern es gehört im Gegentheil zu der wirklichen und wahren ἐλπίς, zu welcher wir berufen sind, und für welche

wir die Errettung von der ὀργή, bez. von der Sünde und vom Tode empfangen haben.

vv. 26. 27. Was den Text anlangt, so hat der T. R. mit einigen jüngern Codd. (K. L. P.) ταῖς ἀσθενείαις; die ältesten Codd. ℵ. A. B. C. D. F. G. lesen τῇ ἀσθενείᾳ, von Tischd.-Gebh. in den Text aufgenommen. *G* bemerkt, dass F. G. beifügen τῆς δεήσεως, offenbar exegetisches Glossem. Προσευξώμεθα T. R., auch Tischd.-Gebh. mit ℵ. A. B. C., προσευξόμεθα lesen D. K. L. P., προσευχόμεθα. F. G.

Ὑπὲρ ἡμῶν T. R. mit C. und einigen spätern Mss. Von Tisch.-Gebh. gestrichen mit ℵ. A. B. D. F. G. — Ich lese τῇ ἀσθενείᾳ, προσευξώμεθα und lasse ὑπὲρ ἡμῶν weg.

*M*: „Zweiter Ermunterungsgrund, durch ὡσαύτως an das unmittelbar Vorangehende angeknüpft: „ebenso aber, wie das Wesen unsrer Hoffnung uns Geduld im Erwarten einflösst, nimmt sich auch der Geist unsrer Schwachheit an". Ein Anschluss, der, wenn es sonst mit dem Ermunterungsgrunde seine Richtigkeit hätte, nach meiner Auslegung von 23—25 sehr zu modificiren sein dürfte. — Weit anders giebt *G* den Zusammenhang an: „wie der Apostel von dem Seufzen der ganzen Natur übergegangen war zu dem der Kinder Gottes, so steigt er jetzt von dem letztern auf zu dem des heiligen Geistes selber! Diese Stufenfolge ist so augenfällig, dass man sich nur wundern muss, wie sie so vielen Erklärern (z. B. *M*) unbemerkt bleiben konnte!"

Der Fehler liegt nach meinem Erachten nicht in der übersehenen Stufenfolge, sondern in der logischen Stellung, welche er den Abschnitten v. 23—25 und v. 26. 27 zuweist: Ermunterungsgründe zu sein. Der Apostel entwickelt in beiden Abschnitten neue Beweisgründe zu der Thesis v. 18, dass die Leiden dieser Zeit völlig unbeachtlich sind gegen die Herrlichkeit, die an uns offenbar werden will. — Wie das οὐ μόνον v. 23 den Inhalt von v. 19—22 als Beweis der Thesis aufnimmt, aber ihn characterisirt als einen Beweis, der keineswegs allein dasteht, so kündigt das ὡσαύτως v. 26 eine Parallele zu dem Beweis in den vv. 19—22 an. Wir haben also Thatsachen zu erwarten, welche ein den vorigen verwandtes Beweismaterial liefern.

Dem Apostel liegt Alles daran, seine Argumente aus dem Bereich der subjectiven Empfindung, in welchem immerhin Täuschungen vorkommen konnten, herauszuheben und auf einen objectiven Grund zu stellen. Solch ein objectiver Grund ist ihm das Harren der Schöpfung auf Befreiung, das in seinem Drängen nach Verherrlichung erkennbar, dennoch alle Illusionen ausschliesst, weil die κτίσις es zum Selbstbewusstsein, bez. zu bewussten Empfindungen und Vorstellungen nicht gebracht hat. Ein anderer objectiver Grund ist die Thatsache, dass wir trotz der Erlösung des inwendigen Menschen uns keineswegs vollbefriedigt fühlen, sondern nach der vollen Einsetzung in die Kindschaft, welche wir mit der Erlösung

unsres Leibes erwarten, ausschauen. Wäre mit der subjectiven Erlösung der Heilsprozess abgeschlossen, so würden wir, der Natur absoluter Erlösung gemäss, keinerlei Bedürfniss haben, nach einer andern Gestalt unsres individuellen Lebens zu verlangen. Nun aber gehört Hoffen und Erwarten der zukünftigen Gestaltung sogar zu dem Wesen unsrer Erlösung. — Alles das hatte der Apostel ausgeführt, um zu zeigen, dass die *μέλλουσα δόξα* — das herrliche Ziel seiner Rechtfertigungslehre — kein leerer Wahn sei; eine Darlegung, die er kaum für nöthig erachtet haben würde, wenn nicht die *θλίψεις* oder *παθήματα*, von welchen ganz besonders die Christen betroffen waren, die Befürchtung, ja vielleicht von gegnerischer Seite sogar die Behauptung hervorgerufen hätten, dass sie, die Christen, nicht unter der Gnade, sondern unter dem göttlichen Zorne ständen, und dass nicht die *ἀποκάλυψις δόξης*, sondern Gottes Gericht im Anzuge sei.

Die *παθήματα* hatten zur unerlässlichen Voraussetzung die *ἀσθένεια*. Das Fortbestehen derselben bei denen, die sich rühmten, der Gotteskraft theilhaftig zu sein, musste als indicium der *ὀργή* erscheinen. Stand den Christen der Zutritt zu dem himmlischen Vater alle Zeit offen, durften sie ihrer Erhörung gewiss sein, weshalb denn dieser immerwährende Schwächezustand? Diese Wehrlosigkeit der Welt gegenüber?

Da scheinen denn doch die *παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ* eine Bedeutung zu haben, welche die Hoffnung der Christen auf eine *μέλλουσα δόξα* fast in den Hintergrund drängt, wenn nicht gar zu einer illusorischen macht. Darauf antwortet der Apostel v. 26. 27 und schliesst so die Beweisführung zu v. 18 ab; die vv. 28—39 als paränetisches Corollarium anhängend.

Dass unter *πνεῦμα* der objective heilige Geist zu verstehen sei, eben weil die apostolische Deduction nur dann zutrifft, wenn *πνεῦμα* etwas von dem subjectiven Bewusstsein Verschiedenes bedeutet, haben die neuesten Ausleger anerkannt und sind mit vollem Rechte den rationalistischen Verflüchtigungen des Begriffs entgegengetreten. — *Συναντιλαμβάνεται.* Mit Recht bemerkt *M*: „*συν* — ist weder zu vernachlässigen, noch als blosse Verstärkung zu fassen. Das Richtige hat Beza: *συν*— ad nos laborantes refertur.“ Wie die Relation zu fassen ist, wird nicht weiter ausgeführt. *G* analysirt und bringt heraus, das Wort heisse: eine Last mit Jemanden theilen, um ihn zu erleichtern. Da passt denn das sachliche Object nicht. *G* hält sich also befugt für *τῇ ἀσθενείᾳ* zu setzen *ἡμῖν ἀσθενέσιν*. Er sagt: das Ende dieses Verses werde erklären, worin dieser Beistand bestehe. *M* dagegen will *τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν* überall nicht von der Gebetsschwäche (mit Bengel) gefasst wissen; denn „im Folgenden, sagt er, wird nur die besondere Modalität der Hülfe, welche uns der Geist in unsrer Schwachheit leistet, angegeben. Es ist daher allgemein zu fassen: in unsrer Ohnmacht, während uns in jenem schmerzlichen Harren nach der end-

lichen Erlösung die hinreichend eigene Kraft zur Ausdauer gebricht.“ Eine Rückbeziehung auf ὑπομονή v. 25, welche auf die falsche Auslegung dieses Verses basirt.

Dass ἀντιλαμβάνεσθαι im Griechischen stets mit dem Genit. verbunden wird, ebenso wie συναντιλ., darüber wolle man die Lexica nachsehen. Die Verbindung mit dem Dat. — wenn eine solche wirklich statt hätte — wäre ein unicum; ausser in unsrer Stelle nirgends sonst zu finden. Mit dem Acc. kommt das Wort Num. 11, 17 LXX vor. Aus diesen Abweichungen von der Rection des Compos. geht mit Sicherheit hervor, dass weder der Dat., noch der Accus. von dem Verb. regiert wird, sondern wie jeder ausserhalb der Rection stehende Dativ und Accusat. zu beurtheilen ist. Kurz: συναντιλαμβ. ist in unsrer Stelle ebenso, wie Num. 11, 17 absolut gesetzt und heisst: mithelfen; der Dat. aber ist Dat. relationis, wiedergegeben mit: in Bezug auf unsre Schwachheit, oder in Betreff derselben hilft der Geist mit, leistet er Mithülfe. Diejenigen, welchen er Mithülfe leistet, sind eben wir selbst. Wer sich nämlich schwach, hülflos fühlt, der hat sich nach einem Helfer umzusehen. Wir haben das Recht, unsern Vater im Himmel zu bitten, dass er uns helfe. Das Gebet ist die wahre und richtige Selbsthülfe des Christen. Nun aber stellt es sich oft genug heraus, dass wir nicht wissen, was wir bitten sollen: um Geduld oder um Wegnahme unsrer Leiden, um Einsicht, welchen Weg wir zu erwählen haben oder um gnädige Führung unsres Gottes? Die Ausleger weisen ganz richtig auf Joh. 12, 27, ferner auf 2 Cor. 12, 7—9 hin. Da leistet der heilige Geist uns Mithülfe in unsrer Schwachheit, und zwar eine überaus heilsame und wirksame, denn was wir nicht wissen: προςεύξασθαι καθὸ δεῖ, das weiss er. So ist denn das Συναντιλαμβ. nicht auf unsre Gebetsschwachheit, sondern auf die Gebetsmithülfe in unsrer Schwachheit zu beziehen. Wozu nun aber die Einführung dieses Gedankens? Ich meine, dass, wenn der heilige Geist uns in unsrer Schwachheit selbst beispringt, um uns beten zu helfen, so kann diese Schwachheit, der Punkt, in welchen alle παθήματα einsetzen, nicht ein Zeichen der göttlichen ὀργή sein. Der heilige Geist kann nicht helfen wider Gott. Hilft er uns mit, zu beten καθὸ δεῖ, so müssen ja wohl die Leiden dieser Zeit auf dem Wege liegen, der direct zu Gott führt, und dessen Ende die Herrlichkeit ist.

Τὸ γὰρ τί π. Wir bedürfen also Mithülfe, denn was wir bitten sollen, darnach es nöthig ist, d. i. wie wir recht beten sollen oder was wir als das Beste uns erflehen sollen, wissen wir nicht. *G* bemerkt: das „Recht“ bezieht sich nicht auf die Art und Weise zu beten, sondern auf den Gegenstand des Gebetes.

Ὑπερεντυγχάνει. Nach *M* soviel, als ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Das in dem T. R. hinzugefügte ὑπὲρ ἡμῶν ist, wie oben bereits erwähnt, zu streichen. So bleibt ὑπερεντυγχάνει für sich, ein compos., welches sich nach den Lexic. nur noch bei Clem. Alex.

Paedagog. I, 6, 47 findet. Die Frage ist, ob ὑπερεντυγχ. eine solche Ergänzung, wie sie *M* vorschlägt und *G* billigt, gestattet. Soviel ich sehe, hat der Apostel zwischen ἐντυγχάνει (ὑπὲρ ἁγίων) in v. 27, und ὑπερεντυγχάν. unterscheiden wollen. Das Letztere ist ein ἐντυγχάνειν, welches über das gewöhnliche Maass hinausgeht, ein Vertreten, Eintreten in höherem Maase, im höheren Style. Man vergl. ὑπερνικῶμεν v. 37. Sowie er, der heilige Geist selbst intercedirt, kann kein Mensch intercediren. Dazu passen denn vortrefflich die στεναγμοὶ ἀλάλητοι, darum ἀλάλητοι genannt, weil sie nicht in bestimmten, verständlichen Worten ausdrücken, was ihr Inhalt ist; nach etlichen, weil sie überhaupt unaussprechlich sind. Darüber später! Man vergleiche damit das γλώσσαις λαλεῖν, die ῥήματα ἄῤῥητα u. s. w. Hiebei ist nun allerdings zu fragen, ob eine solche Vertretung, welche das Anliegen derer, die vertreten werden sollen, nicht einmal in verständlicher Sprache vorzubringen im Stande ist, in Wahrheit eine zureichende genannt werden dürfe. Die Antwort auf dies Bedenken giebt der Apostel v. 27, dessen Verständniss nicht geringe Schwierigkeiten darbietet.

Vor Besprechung derselben wird es nöthig sein, eine Meinungsverschiedenheit der Ausleger in Betreff der Stelle, von welcher Stelle die στεναγμ. ἀλαλ. ausgehen, zu besprechen. Augustin und nach ihm die Meisten hielten dafür, dass der Mensch, vom Geiste angeregt, die Seufzer ausstösst. Diese Erklärung verwirft *M*. Er sagt: „der Geist muss seufzen, wenn er uns mit Seufzern vertreten, und wenn Gott das φρόνημα des Geistes verstehen soll, wenn gleich der Geist das menschliche Organ zu seinem Seufzen braucht (vergleiche die Dämonen, welche aus den Menschen reden, schreien u. s. w.). An der nothwendigen Bedeutung von τὸ πνεῦμα, der heilige Geist, und daran, dass die Seufzer seine Seufzer sein müssen, scheitern die rationalistischen Deutungen von Reiche, Köllner, sowie auch die Ansicht der ältern griechischen Ausleger: das πνεῦμα sei hier das χάρισμα εὐχῆς, kraft dessen die menschliche Seele seufze“. *G*: „aus der Thatsache, dass kein bestimmtes Wort jenes unendliche Sehnen des Christen nach dem höchsten Gut zum Ausdruck bringt, geht klar hervor, dass jenes Sehnen nicht sein eigen ist, sondern in ihm erzeugt durch den Geist dessen, von welchem Johannes gesagt hat: er sei grösser als unser Herz (1 Joh. 3, 20)“.

Man wird nicht umhin können, der *M*-*G*schen Erklärung zuzustimmen. — Anders stellt sich die Sache jedoch bei v. 27.

*M* besteht darauf, ὅτι explicativ zu fassen (ebenso *H*), also als Erläuterung zu τί τὸ φρόνημα, dass er nämlich u. s. w. Κατὰ θεὸν soll dann heissen: gottgemäss d. i. in Harmonie mit dem göttlichen Willen. *G* tritt dieser Erklärung bei, will aber, wie die meisten älteren Ausleger, ὅτι causal gefasst wissen: Denn. Den Gedankengang legt er sich so zurecht: Gott kennt die Herzen, durchschaut also auch die erhabene Realität jenes Gebets, zu welchem das Sehnen des Geistes im Herzen des Gläubigen sich aufschwingt.

Warum? Das sagt der zweite Theil des Verses: weil dieser höchste Gegenstand für das Sehnen des Geistes eben dasjenige ist, was Gott selbst für uns bereitet hat. Das Seufzen des Geistes ist *κατὰ θεόν*. Die Präposition *κατὰ* bezeichnet die Norm; Gott braucht keine Bezeichnung der Gegenstände Seiten des Betenden, da ja das Seufzen des Geistes ganz conform ist mit dem Plane Gottes, den es zu verwirklichen gilt. Wenn dem so ist, wie sollte denn Gott ein solches Seufzen nicht verstehn? Der Geist erforscht ja den göttlichen Plan bis auf den Grund 1 Cor. 2, 10. Daher *ὅτι* = weil. So *G*. Gegen *M*s Auffassung von *κατὰ θεὸν* = Gottgemäss wendet Winer (Gramm. 6. S. 357. Anm. 2) ein, dass sie einen ganz entbehrlichen Gedanken in die Stelle bringt, da ja vom *πνεῦμα* ein Andres gar nicht zu erwarten sei. Ebenso findet *G* diesen Gedanken so müssig, als möglich. Philippi hatte versucht, die Vertretung durch den heiligen Geist in gottgemässer Weise dadurch zu halten, dass er eine Condescendenz des Apostels zum menschlichen Glauben annimmt. Er löst den concisen Ausdruck nämlich so auf: „Als der Herzenskündiger weiss Gott, was des Geistes ist, und er weiss es auch, weil der Geist in gottgemässer Weise die Heiligen vertritt“. Dann bemerkt er: „dass Gott an sich allerdings nicht nur das Gottgemässe, sondern auch das Gottwidrige kennt, thut nichts zur Sache. Denn es kommt dem Apostel hier nicht auf einen metaphysischen Satz, sondern auf eine tröstliche und ermunternde Wahrheit an. Das eine muss aber dem menschlichen Schwachglauben offenbar mehr einleuchten, als das andere. Wollte er zweifeln, ob Gott auch die Seufzer des Geistes verstehe, so dient ihm der Gedanke zur Beruhigung, dass unsre Seufzer Gottes Sinn und Willen gemäss, und also selber dem göttlichen Wesen verwandt seien, und dass demnach auch hier Verwandtes von Verwandtem verstanden werden wird“. So Philippi unter Berufung auf Bengel's originelle Erläuterung: spiritus sanctus intelligit stilum curiae coelestis, Patri acceptum (*κατὰ θεὸν* deo dignum ideoque acceptum et manifestum). Emphasin habet hoc commate ineunte. — Bei alledem erscheint es der Lehrweisheit des Apostels nicht entsprechend, dass er das Wissen Gottes als ein unzweifelhaftes durch den Hinweis auf die Angemessenheit des Vorgetragenen zu dessen Heilsrathschluss motivirt, als sei das göttliche Wissen irgendwie beschränkt und nur im Falle der Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen völlig klar und genügend. Eben dasselbe ist gegen *G* zu sagen. Ob *ὅτι* explicativ oder causal aufgefasst wird; es bleibt immer das Bedenken, dass der Apostel etwas Entbehrliches, ja Missverständliches gesagt haben müsste, was bei seiner äusserst knappen Schreibweise doppelt in's Gewicht fällt.

Was meine Ansicht über *κατὰ θ.* betrifft, so halte ich die *M-G*sche Auffassung grammatisch und lexicalisch für möglich, aber nicht für die einzig mögliche. Sachlich hat sie sich jedenfalls als unmöglich ergeben. Es fragt sich, welche Bedeutungen überhaupt

für κατὰ c. accus. zur Verfügung stehen. Das Allgemeinste wäre, dass κατὰ die Richtung bezeichnet, der Accus. aber das die Richtung bestimmende Object anzeigt. Dies Object kann eine Linie sein, im eigentlichen und uneigentlichen Sinne. Dann wird gesagt, an welcher Linie (κανών) die Verbalthätigkeit hinläuft; κατὰ bezeichnet die Gemässheit, Angemessenheit, Norm. Oder das Object ist ein Punkt, auf welchen hin die Verbalthätigkeit geht und wodurch ihre Richtung bestimmt wird: auf etwas hin, in Beziehung auf etwas. So ist κατὰ θεὸν 2 Cor. 7, 9. 10 aufzufassen; es ist dort eine auf Gott bezügliche, durch die Rücksicht auf Gott bestimmte, veranlasste Traurigkeit gemeint, nicht schon, wie Bengel erklärt, eine Gott wohlgefällige, wogegen derselbe Ausdruck in Eph. 4, 24 als das κτισθῆναι bestimmend, normirend aufzufassen ist.

Da nun die Auffassung des κατὰ θεὸν in normativem Sinne sich für die vorliegende Stelle als unmöglich ergeben hat, so bleibt eben nur die zweite Auffassung — ich möchte sie die Directive nennen — übrig. Es wird also v. 27 angezeigt, wohin das ἐντυγχάνειν geht, worauf dasselbe sich bezieht oder erstreckt. Das πνεῦμα streckt sich bei seinem ἐντυγχάνειν gewissermaassen zu Gott hin; wir haben einen prägnanten Ausdruck vor uns, den wir so auflösen können. Das πνεῦμα tritt ein für die Heiligen und bringt ihr Anliegen vor Gott hin, also κατὰ θεὸν nicht apud Deum, aber auch nicht coram Deo. Doch wird es den Sinn nicht schädigen, wenn wir einfach übersetzen: vor Gott. So schon Böhme, Reiche, Fritzsche, Winer, wenn auch mit etwas abweichender Motivirung. Dass sich sprachlich etwas dagegen nicht einwenden lässt, hat selbst *M* unter Hinweis auf Bernhardy's Syntax p. 240 und Kühner ad Xenoph. Anab. p. 110 zugestanden. Er wendet dagegen nur ein, dass bei dieser Auffassung die nachdrückliche Voranstellung des κατὰ θεὸν ihm nicht einleuchte. Davon jedoch später!

Nach Erledigung dieser mehr grammatisch-kritischen Bemerkungen trete ich nunmehr meiner Textauslegung näher. Soviel psychologisch-Interessantes, Geistreiches und Erbauliches von je her über die στεναγμοὶ ἀλάλητοι gesagt worden ist, so bekenne ich offen, dass keine Beredsamkeit mir die Ansicht hat plausibel machen können, dass der Apostel den heiligen Geist intercediren lasse mit unaussprechlichen Seufzern, denn darin muss ich *M*n Recht geben, dass, wenn στεναγμ. ἀλαλήτοις, wie doch meist geschieht, als Dativ. instrumentalis aufgefasst wird, diese Seufzer eben des heiligen Geistes Seufzer sind.

Nun aber scheint mir die hergebrachte Annahme des Dat. instrument. lediglich ihren Grund zu haben in der aus Missverstand des Textes hervorgerufenen Einschiebung des ὑπὲρ ἡμῶν. Nachdem dies Inserat als ein solches sich herausgestellt hat und eliminirt worden ist, hindert nichts, die altclassische Beziehung des ἐντυγχάνειν zu dem Dat., wie sie auch im N. T. Act. 25, 24 und Röm. 11, 2 sich findet, d. i. die objective statt der medialen anzunehmen.

Man stellt dadurch, was sofort in die Augen springt, auch die sachliche Conformität her zwischen συναντιλαμβάνεται und der nachfolgenden Motivirung mit γάρ. Der heilige Geist erachtet unsre ἀσθένεια nicht als einen uns fortwährend anklebenden Makel, bez. als eine Unreinigkeit, von welcher er sich als der heilige Geist fern zu halten hätte, sondern er nimmt sich derselben viel mehr an — zum Zeugniss, dass unsre ἀσθένεια uns nicht vor Gott schuldigt, und darum nur ein verschwindender Zustand ist, an dessen Ende die δόξα eintritt, welcher entgegenzuführen auch des heiligen Geistes Geschäft ist. Dieser Hülfe sind wir in hohem Grade bedürftig, denn wir wissen nicht einmal, was wir unsern Bedürfnissen entsprechend zu bitten haben, wir seufzen nur — Seufzer ohne Worte, στεναγμοὶ ἀλάλητοι. Aber eben dieser Geist hat es in der Art, unausgesprochenen, stillen Seufzern ganz besonders, in höherm Grade (ὑπερεντυγχάνει στεν.) nahe zu treten, nicht tritt er vor ihnen als Indicien unsers unfertigen Zustandes, ja unsrer fortwährenden Knechtung unter den νόμος ἁμαρτίας, oder was dasselbe ist, der δουλεία τῆς φθορᾶς, unter deren Joch wir schmachten, zurück, eben dieser Geist tritt stillen Seufzern ganz besonders nahe.

Lassen wir uns nicht durch das Bedenken stören, ob denn auch wohl der Geist unausgesprochene Seufzer verstehe, um für unser innerstes Anliegen vor Gott eintreten zu können. Der Apostel beantwortet dasselbe v. 27.

Freilich habe ich, um diese Antwort zu finden, wiederum von der hergebrachten Auslegung mich um eine bedeutende Wegstrecke entfernen müssen.

Das Bedenken geht auf die στεναγμοὶ ἀλάλητοι; die Antwort war daher logisch richtig mit δὲ einzuleiten: „es ist ja Thatsache, dass da Seufzer ohne Worte vorliegen, aber …“ Ich habe nun zuzugeben, dass Gott in der heiligen Schrift der καρδιογνώστης heisst. Aber ebenso gewiss ist, dass der Apostel 1 Cor. 2, 10 ausdrücklich sagt: τὸ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Nun ist vom heiligen Geiste die Rede; er stösst da im Bereich seiner Wirksamkeit, im menschlichen Geiste auf Seufzer ohne Worte; der Apostel will eben ausführen, dass diese Worte keineswegs für denjenigen unverständlich sind, der da ist ein ἐρευνῶν τὰς καρδίας. Was für ein Grund ist überall vorhanden, dies Particip nicht auf den heiligen Geist, sondern auf Gott zu beziehen? Haben denn die Exegeten so Unrecht, welche bei dieser Auffassung das nachfolgende κατὰ θεὸν inconcinn finden und dafür gesetzt wissen möchten κατ᾽ αὐτόν? Allerdings war bei der instrumentalen Auffassung von στεναγμοῖς, welche dem heiligen Geist unausgesprochene Seufzer zuschrieb, ein Ausleger dieser Seufzer nöthig, welcher nicht der heilige Geist selbst sein konnte. Nachdem aber diese Schwierigkeit beseitigt ist, kann nur noch das Eine geltend gemacht werden, dass, wenn ὁ ἐρευνῶν das πνεῦμα ἅγ. ist, das unmittel-

bar darauf folgende φρόνημα τοῦ πνεύματος schwer zu begreifen sein dürfte, da unter φρόν. τ. πν. eben nur die Gesinnung des Menschengeistes könnte verstanden werden; der Wechsel aber der Bedeutung des πνεῦμα in einem und demselben Satze ohne Erläuterung kaum annehmbar sein möchte. Darauf habe ich zu bemerken, dass, wenn erst der ἐρευνῶν feststeht, dann eine nähere Bestimmung zu πνεύματος, um ihn als menschlichen Geist zu kennzeichnen, nicht mehr erforderlich ist, denn, wollte jemand unter πνεῦμα den ἐρευνῶν selbst verstehen, so käme der sehr müssige Sinn heraus, dass der Geist, welcher die Herzen erforscht, sein eignes φρόνημα kenne. Uebrigens erinnere ich an v. 18, wo auf das αὐτὸ πνεῦμα eben τῷ πνεύματι ἡμῶν fast unmittelbar folgt; der Zusatz ἡμῶν aber in v. 27 würde kaum erträglich sein, weil der Geist mit den στεναγμοῖς gemeint ist und der Apostel wohl kaum für möglich gehalten hätte, dass dieser seufzende Geist mit dem heiligen Geist könne confundirt werden.

Die Antwort würde also paraphrasirt so lauten: dem heiligen Geiste gegenüber brauchen Seufzer des Menschenherzens nicht erst formulirt zu werden, damit er wisse und für die Anliegen der Heiligen vor Gott eintrete. Er, der die Herzen erforscht, weiss, was des Menschengeistes Gesinnung (Fühlen und Wollen) ist.

Ich komme nun zu dem Sätzlein mit ὅτι. Dass ich ὅτι weder explicativ, noch causal fassen kann, habe ich oben gezeigt. Ich füge hinzu, dass ich ὅτι überhaupt nicht als Partikel fasse, sondern ὅ und τι durch die Hypodiastole trenne, also ὅ, τι schreibe. In den Ausgaben des N. T. wird seit Lachmann die Hypodiastole meist weggelassen und ὅ τι geschrieben (vergl. Winer's Gramm. 6. p. 44). Ὅ, τι gehört zu φρόνημα und ist der Accus. zu ἐντυγχάνειν. Dass dieser Acc. im N. T. sich nicht findet, will nichts bedeuten, da das Verb ausser in der vorliegenden Stelle nur zweimal darin vorkommt. Aus der Gräcität führe ich an Plat. Phaedr. p. 61 C. πολλά τινι ἐντυγχ. ferner Plutarch. Fab. 20: ἐντυχών τι etwas bittend.

Der Relativsatz lautet hiernach: „als in Betreff welches (sc. φρόνημα) er vor Gott (bittw.) eintritt für Heilige.“

*Κατὰ θεὸν ὑπὲρ ἁγίων*, die Worte der ersten und letzten Stelle sind mit besonderm Nachdruck gesetzt. Ohne Zweifel hat der Apostel rituelle Vorgänge des jüdischen Cultus vor Augen, in denen sich ja immerhin manches Allgemein-Religiöse ausprägt. Bekanntlich war das Geschäft der Intercession dem Hohenpriester befohlen. Wenn er in das Allerheiligste eintrat, so erschien er vor Gott in besonderm Sinne. Er hatte deshalb nicht nur durch eigne Ritualien sich für diesen Act vorzubereiten, sondern vorher einen Eid zu leisten, dass er seines Volkes Anliegen unverkürzt vor Gott bringen werde. Dazu war ja eine besondre Information über die Bedürfnisse des Volkes nöthig bis in das innerste Leben, so zu sagen bis in das πνεῦμα desselben hinein. Weil der Hohepriester vor Gott erschien, das Anliegen des Volkes gewissermaassen zu Gott

hinein (κατὰ θεόν) brachte, und weil er für das Volk Gottes einzutreten hatte, das gab der hohepriesterlichen Intercession eine so hohe Bedeutung und machte sie zum Typus der Intercession Christi, wie in unsrer Stelle des heiligen Geistes. Dass er vor Gott intercedirte, dass er für Heilige Gottes intercedirte, das konnte wohl von keinem Hohenpriester, von keinem Vertreter der seufzenden Menschheit mehr beachtet werden, als von dem heiligen Geiste selbst, woraus denn abfolgt, dass er sich um die Vorbedingung der Vertretung, nämlich um das Verständniss der Seufzer der Heiligen nicht nur insonderheit bekümmert, sondern als der „Erforscher der Herzen“ auch in der Lage war, dieselben gründlich nach ihrem tiefsten Sinn zu erfassen und dieselben zu Gott hin (oder vor Gott hin) zu bringen.

---

v. 28—30. Unsre Verherrlichung beruht auf dem Vorsatz Gottes. Darum können alle Widerfahrnisse, von denen wir betroffen werden, die δόξα nicht aufhalten, im Gegentheil, sie führen uns derselben entgegen. Zu diesen allgemeinen Sätzen bringt dann der Schluss des Capitels die specielle Ausführung in paränetischer Form.

v. 28. Οἴδαμεν δέ. *M*: es ist aber (überhaupt) eine uns bekannte Sache, „das μεταβατικὸν δὲ führt von dem vv. 26. 27 behandelten speciellen Grunde auf einen allgemeinen über. Der Apostel bringt einen dritten Ermunterungsgrund“. *G*: „δὲ ist nicht Uebergangspartikel, sondern adversativ: aber. Dem allgemeinen Seufzen stellt der Apostel gegenüber die volle Gewissheit, welche die Gläubigen schon haben von dem herrlichen Ziel, das zum voraus durch Gottes Rathschluss ihnen bestimmt war: „Wir seufzen allerdings, wir wissen nicht, wie wir beten sollen . . . aber wir wissen . . .“

*G* irrt in Folge seiner schiefen Auffassung von v. 26. 27. Nicht das allgemeine Seufzen, sondern die Theilnahme des heiligen Geistes selbst an unsrem Schwächezustand in einem solchen Grade, dass er Seufzer, welche wir aus Mangel an Verständniss dessen, was zu unsrem Besten dient, nicht in Gebetsworte fassen können, kraft seines Vermögens, die Herzen zu durchforschen, vollkömmlich versteht und vor Gott bringt — dieser trostreiche Beweis, dass unsre ἀσθένεια nicht ein Zeichen der ὀργὴ θεοῦ ist, sondern die Veranlassung einer Mithülfe des heiligen Geistes, ist der Inhalt von vv. 26. 27. — Somit passt *M*s „Ermunterungsgrund“ nicht auf diese Verse; aber ebensowenig *G*s Annahme einer adversativen Beziehung des δὲ auf v. 28. — Das δὲ ist ein anknüpfendes, ein die Gewissheit unsrer vollkömmlichen Vertretung vor Gott — trotz unsrer Schwachheit — Sicherstellendes, steht also in der Mitte zwischen Und und Aber.

Dass der heilige Geist die Gesinnung unsres Geistes weiss und vertritt, wie solchem Vertreter vor Gott, für Heilige sich gebührt, das erfahren wir aus dem Erfolge seines hohepriesterlichen Wirkens. Οἴδαμεν drückt eben ein auf Erfahrung beruhendes Wissen aus. „Wir wissen aber — d. h. wenn irgend einem zweifelhaft sein sollte,

ob unsre Vertretung vor Gott in Anbetracht dessen, dass wir nicht einmal wissen, was wir bitten sollen, eine ausreichende und wirksame sei — wir wissen aus Thatsachen der Erfahrung, dass unsre Gebete an die rechte Stelle gekommen sind, denn uns begegnet, was denen immer, die Gott lieben, dass Alles uns zum Guten ausschlägt, entsprechend der Verheissung: „denen, die Gott lieben u. s. w. will Er wohlthun bis u. s. w."

*Τοῖς ἀγαπῶσι τ. θεὸν* Dat. comm. *M*: „als die Gott liebenden (*κατ' ἐξοχήν*) charakterisirt Paulus die wahren Christen (vergl. 1 Cor. 2, 9), was aus *τοῖς κατὰ* erhellt u. s. w." Verstehe ich *M* recht, so will er *τοῖς κατὰ πρόθ. κλητ.* als erklärenden Zusatz zu *τοῖς ἀγαπῶσι* angesehen wissen. Das wäre nun freilich eine arge Verkennung der apostolischen Intention. Anders *G*? *Τοῖς ἀγαπ. τ. θ.* ist an die Spitze gestellt als Ausdruck der Bedingung, unter welcher das Vorrecht, das hernach angekündigt werden soll, für den Menschen sich verwirklicht. Dies Merkmal der Liebe zu Gott knüpft sich an die Wesensbestimmung Heilige, welche er den Gläubigen v. 27 gegeben hat".

Ganz unrichtig. Christen erfahren das, was v. 28 angeführt wird, nicht, wenn sie Gott lieben, sondern als solche, welche thatsächlich Gott lieben. Man könnte versucht sein, zu sagen: weil sie Gott lieben. Dem beugt der Apostel durch den Zusatz *τοῖς κατὰ πρόθ. κ. τ. λ.* vor.

Die Gottesliebe des Christen ist nicht ein Verdienst, auf Grund dessen Gott der Herr, allen seinen Sachen einen glücklichen Fortgang giebt. Der Christ ist das, was er ist, nicht *κατὰ πρόθεσιν ἑαυτοῦ*, sondern *κατὰ πρόθεσιν θεοῦ*.

Wie in der Liebe zu den Brüdern nach Johannes offenbar wird, dass der Christ vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist, so wird noch mehr in der Liebe zu Gott, in dem Zuge des Herzens zu Gott auf unverkennbare Weise die Wiedergeburt des Menschen ausgedrückt. *Ἅγιοι* bezeichnet die objective Gottesangehörigkeit, das *ἀγαπᾶν τὸν θεὸν* mehr die subjective Hingabe an Gott. Gott kann und will die Liebe zu ihm, welche in dem Drange des Herzens, Ihm Alles zu sagen, was uns drückt — wenn wir's nicht aussprechen können, eben durch Vermittlung des heiligen Geistes — sich kund giebt, nicht unvergolten, nicht unerwiedert lassen. Er neigt sich herab zu unsrer Bitte und giebt uns, was *εἰς ἀγαθὸν* gereicht. Um dies *ἀγαθὸν* zu Stande zu bringen, müssen alle Elemente mithelfen, alle Lebenserfahrungen, erfreuliche und schmerzliche müssen darin zusammenklingen, dass sie berufen sind, an unsrer Wohlfahrt zu arbeiten. Er hat's verheissen!

Doch werden vorher auch die Ausleger zu hören sein, welche in Betreff des *συνεργεῖν* erheblich von einander abweichen. Die Einen erklären: alle Dinge arbeiten im Vereine, andere: alle Dinge arbeiten gemeinsam mit Gott, noch andere: alle Dinge arbeiten gemeinsam mit den Gläubigen. Die Lesart A. B. *ὁ θεὸς συν-*

*εργεῖ* ist nicht beachtlich. *M*, *G* entscheiden sich mit Philippi für die Beziehung des *συν* — auf die *ἀγαπῶντες*. Die *πάντα* würden also mit den *ἀγαπῶντες* arbeiten, ihnen helfen *εἰς ἀγαθὸν* zu Gutem (nicht schon *εἰς σωτηρίαν*, was nach Philippi wenigstens *εἰς τὸ ἀγαθὸν* heissen müsste). Ich fürchte jedoch, dass sich diese Ausleger durch die Hesychianische Glosse: *συνεργεῖ· βοηθεῖ* ebenso haben irren lassen, wie Wetstein. Auch die Maccabäerstelle 12, 1 „*ὅτι ὁ καιρὸς αὐτῷ συνεργεῖ* ist nicht ohne Weiteres hieher zu ziehen, denn die Stelle heisst: der günstige Augenblick arbeitet, wirkt mit ihm zusammen. Reducirt man nämlich *συνεργεῖν* auf ein blosses *βοηθεῖν*, so verwischt man das Bild, welchem der Ausdruck seine Entstehung verdankt; ein Helfen kann auch stattfinden ohne eigentliche Mitarbeit. Nichts desto weniger gebe ich zu, dass überall da, wo zweifellos der Dat. von *συνεργεῖν* abhängt, die abgeleitete Bedeutung helfen verwendbar ist. Steht dagegen *συνεργεῖν* absolut, so schliesst sich das Mitarbeiten im Subjecte zusammen, und es muss nothwendig an ein Zusammenwirken, Zusammenarbeiten der im Subjecte enthaltenen Momente oder Factoren gedacht werden. Nun aber ist, wie in Röm. 13, 4 *σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν*, so auch hier der Dat. *τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν* zu *εἰς ἀγαθὸν* construirt worden: „den Gottliebenden zu Gut“. Es ist an eine Mitarbeit der Gottliebenden, um Gutes herbeizuführen, vom Apostel gar nicht gedacht, sondern lediglich an ein Widerfahrniss. Soll die recepta interpretatio gehalten werden, so bliebe nichts übrig, als die Gottliebenden sich unter dem Bilde von Arbeitern am Guten zu denken, bei welcher Arbeit alle Dinge helfen. Wie das in den Zusammenhang passt, mögen Andere sich zurechtlegen. Im Uebrigen bedarf es nicht einmal des absolut gesetzten *συνεργεῖν*, um das *συν* — vom Objecte abzuleiten und auf das Subject zu beziehen. Unter der geringen Zahl von neutestamentlichen Stellen, in welchen *συνεργεῖν* vorkommt, findet sich auch Jacob. 2, 22: *βλέπεις, ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ.* Die ebenso gründliche als lichtvolle Auseinandersetzung Erdmann's (Brief des Jacobus 1881) überhebt mich der Mühe, nachzuweisen, wie verfehlt die Uebersetzung wäre: der Glaube half seinen (Abrahams) Werken. Vielmehr ist allein richtig; der Glaube wirkte, arbeitete mit seinen Werken zusammen. Dass Röm. 8, 28 ebenso aufzufassen ist, hat Erdmann ausdrücklich bemerkt.

Demzufolge ist in den vorliegenden Versen zu übersetzen: „wir wissen aber, dass für diejenigen, welche Gott lieben, Alles zusammenwirkt zum Guten“.

In der Anschauungsweise und in der Sprache der Weltmenschen wird alles Unglück abgeleitet von widrigen Umständen, von Ereignissen, die unsre guten Absichten, Pläne, Vorbereitungen durchkreuzen; die Thatsachen wollen sich uns zu gut nicht mit einander vereinigen, sondern sie stehen wider einander, *ἡμῖν εἰς κακόν*. Dem Zusammenarbeiten, Zusammenwirken der Dinge und Begeben-

heiten, wie sie unter Gottes Führung, der ein Herr ist ebenso der Elemente, wie der Dinge und Alles zum Guten leitet, steht das Einander-entgegenarbeiten der Dinge und Begebenheiten, wovon vermeintlich oder wirklich unser *κακὸν* herrührt, gegenüber.

Für diejenigen aber, die Gott lieben, muss Alles zum Guten ausschlagen, denn der Herr hat ihre Stellung in der Gegenwart und Zukunft in seinem Welterziehungsplan mit vorgesehen; sie ist nicht zufälligen Umständen und Conflicten, wie sie durch Missbrauch menschlicher Freiheit stattfinden, unterworfen, sondern ihre Momente stehen fest *κατὰ πρόθεσιν*. Dies der Zusammenhang mit dem hinzugefügten *τοῖς κατὰ* . . ., welche wir als sachliche und rhetorische Steigerung zu *ἀγαπῶσι* anzusehen haben.

Die *πρόθεσις* ist nach *M* der in Ewigkeit von Gott gefasste freie Rathschluss der Beseligung der Glaubenden durch Christum. Vorsichtiger *G*: „*πρόθεσις* ist der vorausgefasste Vorsatz. Paulus gebraucht das Wort oft in mehr oder weniger ausgedehntem Sinn; so 2 Tim. 1, 9 speciell von dem Heil aus Gnaden; ohne die Werke. Eph. 1, 11 von der Erwählung des Volkes Israel. Röm. 3, 24 von dem Sühnopfer Christi. Classisch ist Eph. 1, 3—10 und 3, 11, wonach die *πρόθεσις* ewig ist (vor den Weltzeiten), auf Christum sich gründet und lediglich dem Rathschluss des göttlichen Willens, dem Wohlgefallen Gottes angehört. In diesen Heilsplan waren die Individuen, an denen er sich verwirklichen soll, zugleich mit beschlossen; deshalb sind sie hier bezeichnet als die nach dem Vorsatz Berufenen“. So *G*. Auch *M* hält dafür, dass die Berufung Gottes zum Messianischen Heil durch die Predigt des Evangeliums ergehe an die in jenem Rathschluss Begriffenen. Selbstverständlich seien die von Paulus genannten *κλητοὶ* solche, bei denen die Berufung mit Erfolg geschehe; im Worte liege das nicht, deshalb seien *κλητοὶ* andere, als *ἐκλεκτοί*. *G* meint: die Apostel hätten die Unterscheidung, welche Jesus (Matth. 20, 17) zwischen *κλητοῖς* und *ἐκλεκτοῖς* macht, in ihren Briefen, in welchen sie sich eben an Christen wenden, welche als solche die Berufung angenommen haben, zu machen nicht nöthig gehabt.

Nach meiner Ansicht ist die *πρόθεσις* ihrer Grundbedeutung nach etwas anderes nicht, als die Vorherbestimmung Gottes, sei es in Betreff der geschichtlichen Ereignisse zur Herbeiführung eines gewissen Zwecks, sei es in Betreff der dabei mitwirkenden Individuen. Was über diesen Grundbegriff hinausgeht, muss entweder durch den Zusammenhang oder durch Zusätze angegeben sein. Es ist daher unrichtig, Stellen, wie Eph. 1, 3—10 als systematische Entfaltung der *πρόθεσις* anzusehen, da sie vielmehr eine bestimmte Art der *πρόθεσις* und zwar die generellste in Betreff des Heilsrathschlusses nach ihren hauptsächlichsten Merkmalen vorführen.

Es fragt sich nun, ob v. 28 die *πρόθεσις* in dem zuletzt angegebenen Umfange, wonach sie von Ewigkeit her in Betreff des Heils Seitens Gottes erfolgt ist, gefasst werden muss, oder ob für

den Zusammenhang nur dies wesentlich ist, dass die ἀγαπῶντες nicht auf Grund ihres persönlichen Verhaltens, sondern nach der Vorherbestimmung Gottes κλητοὶ sind. Ist die κλῆσις nach dem freien Rathschluss Gottes, völlig unabhängig von dem Wandel der Berufenen, überhaupt von ihrer Lebenslage erfolgt, so kann und wird Gott nicht durch später eintretende Ereignisse sich zur Aenderung seines Rathschlusses bestimmen lassen; vielmehr können alle Widerfahrnisse der κλητοί, so schmerzlich sie auch sonst sein mögen, nur fördernd auf die Durchführung der πρόθεσις einwirken. So bestätigt es auch die christliche Erfahrung gemäss der Gottesverheissung, daher sagt der Apostel: „wir wissen aber, dass den Gottliebenden Alles zusammenwirkt zum Guten, den nach dem Vorsatz Berufenen". Wäre nämlich ihre ἀγάπη der Grund der Hoffnung, so könnte man bei der Unbeständigkeit des menschlichen Herzens eine Aenderung fürchten. Nun aber ist's die πρόθεσις.

Ich habe absichtlich darauf aufmerksam gemacht, dass die πρόθεσις nicht an jeder Stelle zu fassen ist als der Vorsatz von Ewigkeit her, und dass namentlich auch in 8, 28 eine solche Fassung nicht nöthig ist. Ich würde sonst gezwungen sein, auch die Momente der πρόθεσις, wie sie in den vv. 29, 30 explicirt werden, als von Ewigkeit her beschlossen anzusehen. Das dürfte mich jedoch den Klippen der calvinistischen Prädestination so nahe bringen, dass ich zu fürchten hätte, von dem Curs der gesunden Lehre abgelenkt zu werden.

Freilich die neueste Exegese hat sich vor diesen Klippen nicht gefürchtet. Ich gebe, statt alles Weiteren, *G*s am Schlusse der Auslegung von v. 30 kurz gefasste Erklärung über die angeblich Paulinische Prädestinationslehre. Er sagt:

„Die Paulinische Prädestinationslehre fasst drei Bestandtheile in sich:

1) den Rathschluss (προορισμός), vermöge dessen Gott beschlossen hat, jeden, der da glauben wird, zur vollkommnen Aehnlichkeit mit seinem Sohne zu führen;

2) das vermöge einer Wirkung des göttlichen Vorauswissens erfolgte Voraussehen (πρόγνωσις) aller der Individuen, welche aus freien Stücken der göttlichen Einladung, an dem Heil theilzunehmen, zustimmen werden;

3) die Anordnung aller Gesetze und aller Umstände der Geschichte mit Rücksicht auf die Verwirklichung des herrlichen zu Gunsten der Zuvorerkannten gefassten Planes (v. 28)."

„So haben wir", fährt *G* fort, „die drei Punkte: 1) das durch den Rathschluss bestimmte Ziel, 2) die persönlich erkannten Individuen, welche dasselbe erreichen sollen; 3) den Weg, auf welchem sie zu ihm hingeleitet werden sollen."

*G* giebt seiner Zuversicht, das Rechte gefunden zu haben, einen starken Ausdruck, indem er zum Schluss ausruft:

„Wem diese Prädestination nicht genügt, der mag sich eine

andere nach seiner Weise bilden; allein es wird, soviel steht uns fest, nicht diejenige des Apostels sein".

Ich theile *G*s Zuversicht nicht, meine vielmehr, dass er sich durch eine glatte Disposition hat berücken und vom Texte abführen lassen. Doch bevor ich mich des Weiteren darüber auslasse, wird *M*s Auffassung nachzutragen sein.

*M* stellt den *προορισμὸς* nicht vor die *πρόγνωσις*, fasst aber die letztere, wie *G* als Präscienz „*προέγνω*, er erkannte sie vorher, nämlich als solche, welche dereinst *σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τ. υ.* sein sollten. Den Terminus des *προ* in *προέγνω* und *προώρισε* giebt der Text nur ganz unbestimmt, nämlich vor ihrer Berufung". Darin also von *G* unterschieden, dass er die *πρόγνωσις* nicht gleichzeitig mit dem *προορισμὸς* setzt, sondern den terminus des *προ*. unbestimmt lässt.

Gehe ich nun auf die Auslegung der schwierigen vv. 29. 30 näher ein, so stimme ich zunächst zu, dass *πρόγνωσις* nicht heisst und nicht heissen kann: Vorerwählung. (wie Calvin, unter den Neuern auch Rückert, Usteri, Köllner, de Wette, Fritzsche, Krehl, Baumg. Crusius wollen). *M* hat Recht, dass es im N. T., sowie in der ganzen Gräcität etwas anderes nicht heisse, als Vorherwissen, und dass Kypke's Berufung auf Stellen, in welchen *προγινώσκειν* vom richterlichen Erkennen gebraucht werde, irrthümlich ist. Dagegen kann ich *M* nicht Recht geben, wenn er die *πρόγνωσις* definirt als die Bewusstheit Gottes in seinem Plane, vermöge deren er, ehe die Subjecte zum Heile von ihm bestimmt werden, weiss, welche er dazu bestimmen will (vergl. 11, 2).

Gott weiss also vorher, welche Subjecte oder Individuen er zum Heil bestimmen will, aber sein Vorherwissen ist nicht ein Vorherbestimmen. Es gilt, eine *πρόγνωσις* in Gott zu denken, die nicht *προορισμὸς* ist. Das wäre nun schon ausführbar, wenn nicht die Exegeten, welche durch die Auseinanderhaltung beider sich vor dem Decret. absolut. retten zu können meinen, die Prognose auf Individuen, und zwar auf solche, die *κατὰ πρόγνωσιν* schon Berufene sind, aber nicht *κατὰ προωρισμόν*, bezogen wissen wollten.

Was für Drehungen und Windungen dies Bestreben, Unvereinbares mit einander vereinigen zu wollen, hervorgerufen hat, wolle man aus *G*s Erklärung zu der Stelle ersehen. Er sagt:

„In welcher Eigenschaft Gott sie zuvor erkannt hat? Offenbar nicht als solche, welche eines Tages existiren sollen. Denn in diesem Falle bezöge sich die Vorerkenntniss auf alle Menschen, und der Apostel würde nicht sagen: diejenigen, welche er zuvor erkannt hat. Auch nicht als künftige Erlöste und Verherrlichte hat er sie zuvor erkannt, denn dies ist ja der Gegenstand des Prädestinationsrathschlusses, von welchem der Apostel alsbald hernach redet; und dieser Gegenstand kann nicht zugleich auch Gegenstand der Vorerkenntniss sein. [Warum nicht?] Es bleibt nur eine Antwort übrig: zuvorerkannt als solche, welche die Bedingung des Glaubens

erfüllen sollten, den Glauben; somit: zuvorerkannt als sein durch den Glauben. Auf diesen Sinn ist eine Menge von Auslegern geführt worden, Augustin selber in der ersten Zeit, dann die lutherischen Ausleger; Philippi erklärt: praecognovit praevisione fidei. Nur fügt Philippi hinzu, nachdem er diese Bedeutung unumwunden anerkannt, dass Gott den Glauben, welchen er voraussieht, auch selber erzeugt; — und siehe da, so kehrt man durch diese Thür wieder zum System der Prädestination zurück, welches man verlassen zu haben schien. Allein diese Auffassung ist unvereinbar mit der wahren Bedeutung des Wortes kennen, besonders, wenn dies Wort, wie hier geschieht, dem Vorausbestimmen gegenübersteht. Der Act des Erkennens gerade, wie der des Sehens, setzt einen Gegenstand voraus, der von der erkennenden oder sehenden Person wahrgenommen wird. Nicht der Act des Sehens, des Erkennens erzeugt diesen Gegenstand; im Gegentheil dieser Gegenstand bestimmt den Act des Erkennens oder Sehens. Ebenso verhält es sich mit dem göttlichen Voraussehen oder Vorauserkennen, denn für Gott, der über der Zeit lebt, ist voraussehen soviel, als, sehen; erkennen, was sein wird, ist soviel als erkennen, was für ihn schon ist. Also der Glaube des Gläubigen als künftige, aber in seinen Augen schon vorhandene Thatsache bestimmt seine Vorerkenntniss. Dieser Glaube ist nicht vorhanden, weil Gott ihn sieht; er sieht ihn im Gegentheil, weil er in einem gegebenen Augenblick im Lauf der Zeit vorhanden sein wird. So kommen wir also auf das, was der Apostel meint: diejenigen, welche Gott zum voraus erkannt hat, als solche, welche glauben sollten, deren Glauben er von Ewigkeit her geschaut hat, — diese hat er bezeichnet, vorausbestimmt (*προώρισεν*) als Gegenstände eines herrlichen Rathschlusses — an dem *οὓς* und *τούτους* sieht man, dass wirklich jene Individuen in persönlicher Gestalt beim Fassen des Rathschlusses Seinem Denken vorschwebten". So G, dessen Versuch, die göttliche Prognose von dem *προορισμὸς* getrennt zu halten und an Stelle der Prädestination Gottes Praescienz der zum Heile sich (sc. durch die fides praevisa) qualificirenden Individuen als apostolische Lehre nachzuweisen, ich ausführlich niedergeschrieben habe, weil das blosse aufmerksame Lesen vollkommen ausreichen wird, die grenzenlose Denkverwirrung zu erkennen, in welche die Zuversicht, ein verwickeltes Problem gelöst zu haben, unsre theologischen Metaphysiker stürzt.

Die *πίστις* ist sicherlich Gabe Gottes, aber — und das darf nie übersehen werden — keine dem Menschen aufgedrungene, sondern unter gewissen Bedingungen dargereichte, deren Erfüllung von dem Menschen abhängt. Wäre die *πίστις* Geschick, fatum, so würde der Begriff einer fides praevisa geradezu eine contradictio in adjecto sein. Des Menschen Geschick bestimmt Gott. So lässt sich das Wesen Gottes nicht zerreissen, dass Verstand und Wille getrennt von einander fungiren, und der Verstand Gottes vor aller Ewigkeit erschaut, was der Wille in der Zeit zur Ausführung bringen soll.

Vielmehr ist Gottes Wissen zugleich Gottes Thun, welches niemals quiescirt, wohl aber successiv in einer den letzten Zwecken des in der Menschheit zu realisirenden Rathschlusses Gottes entsprechenden Weise sich vollzieht. Heilsvorbereitung, Heilserfüllung sind die Momente des göttlichen Rathschlusses (*προορισμός*); die *ἐκλογὴ* Gottes in Betreff der Individuen hat stets, damit die göttliche *πρόθεσις* bleibe, was sie ist, die *πρόγνωσις* zur Voraussetzung.

Man vernichtet die freie *geschichtliche* Action Gottes, ja seine Freiheit überhaupt, wenn man ihn nur einmal vor aller Zeit über die Individuen, welche nachmals zum Reiche Gottes gehören sollen, verfügen, dann aber die Weltgeschichte nach den vorweg darüber getroffenen Bestimmungen sich abspielen lässt. Gottes Freiheit ist damit nicht gewahrt, dass man sie im Princip anerkennt, in der Geschichte aber verleugnet. Die permanente Freithätigkeit Gottes in der Geschichte ist aber nur gedenkbar unter Voraussetzung freier Wesen und freier Handlungen. Die Grundbestimmungen, nach welchen Gott seine Welt regiert, sind da, aber wären eben nur diese da, so wäre an ein Regieren nicht zu denken, sondern nur an eine Auswirkung der für alle Geschöpfe von Ewigkeit her maassgebenden Gottesbestimmungen. Alles Regieren ist bedingt durch das Vorhandensein widerstrebender Kräfte; nur bei der Annahme, dass Gott in seiner Welt zugleich eine Geschichte *freier* Wesen sich habe vollziehen lassen wollen, sind Conflicte gedenkbar, welche Regierungsacte Gottes, ein Eingreifen in die Entwicklung seiner Geschöpfe nothwendig machen. Ich meine nicht, dass ein solches Regiment Gottes vereinbar wäre mit einem Vorherwissen, dessen Gegenstand nicht bloss der Glaube, sondern die *Gläubigen in Person* gewesen wären. Ist dies, so wäre auch ein *Vorherwissen* der Gehorsamen und Ungehorsamen, der Fügsamen und der Widerstrebenden, und zwar *in Person* nicht mehr in Abrede zu stellen, und was wäre dann noch Gottes Regiment? Ich weiss wohl, dass man sich mit der Auskunft hilft: Gott habe die Handlungen der Menschen vorhergesehen, aber als *freie*. Aber ich weiss auch, dass diese Auskunft etwas weiter nicht ist, als eine blosse Redensart. Nun könnte freilich gesagt werden, dass der Exeget nicht über die Angemessenheit der von ihm für richtig erkannten Auslegung zum Systeme der Glaubenslehre zu befinden, am allerwenigsten aber nach diesem System seine Auslegung einzurichten habe. Immer aber werden wir, so lange wir die Schriften des Apostels nicht, wie die alten heidnischen Classiker lesen und brauchen, die Voraussetzung zur Exegese mitzubringen haben, dass der Apostel, richtig verstanden, etwas gegen die Glaubenswahrheit Streitendes nicht sagen könne, dass also, wenn wir zu einem derartigen Resultate gelangen sollten, die Annahme eines Missverständnisses auf unsrer Seite angezeigt, und darum ein Suchen nach richtigem Verständniss, auch wenn die ganze exegetische Tradition sich dagegen auflehnte, geboten erscheint.

Ich knüpfe, indem ich versuche, mich auf eigne Hand zurecht-

zufinden, an das Wort *G*s an: „aus den Pronominibus *οὕς* und *τούτους* sehe man, dass wirklich jene Individuen in persönlicher Gestalt dem Denken Gottes beim Fassen des Rathschlusses vorschwebten.“

Ist denn das richtig, dass *οὕς*, sei es mit oder ohne *τούτους* nur von Individuen — in persönlicher Gestalt, wie *G* sagt, zu verstehen sei? Wird das Relativ *οὕς* nur so zu umschreiben sein: diejenigen Individuen, welche . . . oder kann es auch heissen: solche Individuen, welche? Mit andern Worten: geht *οὕς* stets auf Personen, niemals auf die Gattung, bez. Gattungsmerkmale? Letzteres wird man ja freilich der grossen Zahl von Beispielen gegenüber zugeben müssen, in welchen nicht Personen, sondern Kategorien von Personen als Subjecte erscheinen, z. B. Röm. 15, 21: *οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσιν* 1 Cor. 7, 37 u. a. St. Dass hier jedoch Individuen gemeint seien, glaubt man durch Hinweis auf v. 30 erhärten zu können; dort sei nach *οὕς* das deiktische *τούτους* gesetzt, nicht das die Qualität bezeichnende *τοίους*. Nach Analogie v. 30 würde nun auch das *οὕς* (ohne *τούτους*) in v. 29 aufzufassen sein. Darauf ist zu erwiedern, dass *τούτους* in v. 30 nichts weiter ist, als nachdrucksvolle Wiederholung des mit *οὕς* bezeichneten Objects, also überall nicht den Zweck hat, eine Qualitätsbestimmung zu *οὕς* hinzuzufügen oder solche aus *οὕς* zu extrahiren und besonders hinzustellen. Ob mit *οὕς* vv. 29 und 30 wirklich Individuen gemeint sind oder nur Kategorien, allgemeine Kennzeichen von Individuen, also Gattungsbegriffe, das ist nicht aus *τούτους* zu entnehmen, sondern muss anderweit ermittelt werden. Man vergl. übrigens Winer Gr. 6. § 23. 4.

Die Ermittlung aber macht, soweit ich sehe, nicht die mindesten Schwierigkeiten. *Ὅτι* weist dem 29. Verse sofort seine logische Stellung zu dem vorangehenden an; v. 29 begründet v. 28. Es wird nun in dem begründenden Satze doch wohl ausgeführt sein, dass es mit den Aussagen über ein vorgenanntes Subject seine Richtigkeit habe, oder mit andern Worten: das Subject, welches in dem begründenden Satze nicht ausdrücklich genannt ist, wird aus dem begründeten zu erkennen sein. Nun ist v. 28 die Rede von den *ἀγαπῶσι τὸν θεόν*, welche sofort näher bestimmt werden, als die *κατὰ πρόθεσιν κλητοί*. Wenn nun auch auf der Hand liegt, dass das *ὅτι* in v. 29 zunächst das *κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς* expliciren will, so ist doch eben so gewiss, dass es eben diese Aussage als Attribut von *ἀγαπῶσι τὸν θεὸν* expliciren will.

Die sämmtlichen Ausleger verfahren, als hätte der Apostel die *ἀγαπῶντες τὸν θεὸν* fallen lassen, um einen daran geknüpften Zusatz *κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς* als das Wesentliche und die fortschreitende Argumentation des Apostels Vermittelnde ausschliesslich ins Auge zu fassen. Das ist der grosse Irrthum, der zum absolutum decretum und darüber hinaus geführt hat.

Für mich ist das erste *οὓς* die einfache Wiederaufnahme der Beziehung auf die *ἀγαπῶσι*; erst am Schlusse des 30. Verses finde ich den Beweis erbracht für das Attribut *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς*. Mit dem, was bewiesen werden soll, hebt der Apostel sicherlich seinen Beweis nicht an.

Es wird aber freilich, bevor ich weiter gehe, nöthig sein, die pragmatische Bedeutung des *ἀγαπῶσι* tiefer aufzufassen, als bisher geschehen ist. Es sei mir daher verstattet, auf den Zusammenhang zwischen v. 28 und den beiden vorangegangenen noch einmal zurückzukommen.

Der Apostel sagt v. 26: wir wissen nicht, was wir beten sollen; in v. 27: der Herzenskündiger weiss es und vertritt uns; in v. 28: mag sein, dass wir nicht wissen was wir beten sollen, dass ein anderer uns vertritt — wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben u. s. w. Darauf legt der Apostel nunmehr das grösste Gewicht, um zu zeigen, dass Gott selbst uns das *δοξάζειν*, wenn nicht direct, so doch indirect in Aussicht gestellt hat — Gott selbst und zwar urkundlich! Denn er sagt Exod. 20, 6 (Deut. 5, 10): *ἐγώ εἰμι ὁ κύριος ὁ θεός σου — ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσίν με.* Im hebräischen steht וְעֹשֶׂה חֶסֶד לַאֲלָפִים לְאֹהֲבַי. עֹשֶׂה חֶסֶד aber heisst eigentlich *ὁ ἀγαθοποιῶν*, wodurch die apostolische Aussage als auf den urkundlichen Grund der Verheissung gestellt noch näher tritt. Man vergl. Ps. 69, 37. Esra 8, 22: *χεὶρ τοῦ θεοῦ ἐπὶ πάντας τοὺς ζητοῦντας αὐτὸν εἰς ἀγαθόν.* Nun ist jede generelle Bestimmung eine *πρόθεσις* für die darunter begriffenen concreten Fälle. Man erkennt die Logik des Apostels, wie ihm aus der generellen Verheissung die *κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ* hervorgehen. Gott selbst hat ja das Wohlergehen derer, die ihn lieb haben, vorher gesetzt, bestimmt; ein grösseres *ἀγαθὸν* aber ist nicht, als die Berufung zum Reiche Gottes. Es wäre ja undenkbar, dass diejenigen, die Gott lieben, nach der Verheissnng nicht auch für die Theilnahme am Heil berufen sein sollten — die *ἀγαπῶντες τὸν θεὸν* sind *κλητοὶ κατὰ πρόθεσιν*, noch ehe von ihnen als Individuen die Rede sein konnte.

Aber, wenn es sich so verhält, würde dann das *ἀγαθοποιεῖν* Gottes nicht ein individuelles Thun, nämlich das menschliche *ἀγαπᾶν* zur Voraussetzung haben? Würde nicht dennoch das Erlangen des höchsten Gutes von den Werken der Menschen abhängig gemacht werden? Um dies Missverständniss zu verhüten, und damit nicht bloss die *πρόθεσις* im Allgemeinen, sondern *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* (9, 11) bleibe, sagt der Apostel unter Rückbeziehung auf die *ἀγαπῶντες τὸν θεόν*: *ὅτι οὓς προέγνω καὶ προώρισε κ. τ. λ.* also: welche Gott (nicht von Ewigkeit her, nicht vor ihrem Eintritt in das irdische Dasein, sondern) vorher, noch ehe sie sich durch Werke zu erkennen gegeben, als Gottliebende erkannt hatte. . . Gott hat nicht gewartet, bis sie durch die Heilsbotschaft zur Erkenntniss seines Namens gekommen und das

Herz in Folge dessen ihm zugeneigt hatten — denn wie hätten sie zur Liebe gegen ihn sich entschliessen können, wenn sie ihn noch gar nicht kannten —, sondern hat ihr Herz angesehen, die Richtung ihres inwendigen Menschen, ob sie auf Ewiges ginge, oder auf Zeitliches (ganz dieselbe apostolische Lehre Röm. 2, 7. 8), daran hat er sie vorher erkannt, als ἀγαπῶντας, noch ehe sie ihn erkannt, und nach diesem, ihrem Grundcharacter hat er sofort über sie verfügt, er hat sie vorher bestimmt (προώρισε) zu gleicher Gestalt mit dem Bilde seines Sohnes.

Unter εἰκὼν τοῦ υἱοῦ αὐ. kann etwas anderes nicht verstanden werden, als die Gestalt, welche der Sohn Gottes an sich trägt. Ist nämlich unsre Bestimmung diese, σύμμορφοι τῆς εἰκόνος zu sein, so muss εἰκὼν gleichfalls μορφὴ sein, und zwar wird diese μορφὴ nicht μορφὴ δούλου sein, sondern μορφὴ τοῦ υἱοῦ θεοῦ, also nicht die Gestalt, welche der Sohn Gottes hier trug, sondern welche er (nunmehr) trägt. Hieraus ergiebt sich mit Nothwendigkeit der Ausschluss der Leidensgestalt, also auch der Leidensgemeinschaft mit Christo, an welche Calvin, Grot., Calov u. A. gedacht haben. *M* hat Recht, wenn er in der εἰκὼν τοῦ υἱοῦ die δόξα desselben erkennt und die σύμμορφοι als Theilhaber an der Herrlichkeit des Sohnes Gottes auffasst. So auch Theodoret. Viel anders *G*: „Paulus will ohne Zweifel sagen: Christus habe in sich selbst eine Lebensgestalt (εἰκών) verwirklicht, welche wir nach ihm verwirklichen sollen. Es ist das Dasein des Gottmenschen, wie es in Christo erschien; dies herrliche Gewand nimmt Gott von der Person seines Sohnes und kleidet damit die Gläubigen. Und in der That, was war denn Gottes Absicht bei der Erschaffung des Menschen? Er wollte sich eine Familie von Söhnen bereiten, deshalb hat er beschlossen, zuerst seinen eignen Sohn zu unserm Bruder zu machen — es war seine Absicht, den Sohn dadurch zu verherrlichen, dass er seine Schönheit in einer Familie lebender Abbilder sich wiederspiegeln liess.“ Auch über πρωτότοκος hat *G* eine eigenthümliche Ansicht. Er sagt: „der Ausdruck bezeichnet ohne Zweifel vor allem ein zeitliches Verhältniss, Jesus ist allen andern vorangegangen in der Herrlichkeit, nicht bloss durch seine ewige Existenz [sic!], sondern auch noch als Mensch durch seine Auferstehung und Himmelfahrt. Allein der Prädestinationsrathschluss versetzt uns in eine ewige Sphäre, wo die Idee des Fürsichseins keine Stätte mehr hat und sich verwandelt in die des Höherseins. Mögen wir auch immerhin in sein Bild uns kleiden; wir werden doch ihm nicht gleich sein; denn dieses Bild, das wir tragen, wird das seinige sein. So erscheint als Ziel des göttlichen Rathschlusses die Schöpfung einer grossen Familie von Gotteskindern, die an der göttlichen Existenz und Thätigkeit Antheil haben in einer Familie, in deren Mitte der verherrlichte Jesus als Urbild leuchtet.“ So *G* in seltsamer Vermischung von Wahrheit und Dichtung, mit dem Fluge der Phantasie über alle sprachlichen Grenzen hinweg sich schwingend.

*Εἰκὼν* ist nicht die in Christo verwirklichte und von den Christen zu verwirklichende Lebensgestalt, sondern ist die *μορφὴ* des Sohnes Gottes, die *δόξα καὶ τιμή*, womit der Vater den durch die Leiden des Todes Hindurchgegangenen krönte (Hebr. 2, 9), ist die *δόξα*, um welche Christus den Vater in seiner hohenpriesterlichen Fürbitte anflehte, Joh. 17, 5. 24. Die *μορφὴ* des *ἐνσαρκωθεὶς* ist nicht die dem Sohne Gottes adäquate Existenzform; von dieser letztern und nur von dieser redet der Apostel in unsrer Stelle. — Dass Gott bei der Erschaffung des Menschen die Absicht gehabt habe, sich eine Familie von Söhnen zu bereiten, und dass der Sohn Gottes *πρωτότοκος* heisse als das Urbild der zu schaffenden Gottesfamilie, ist ein Phantasiegemälde, in welchem der dunkle Hintergrund der Sünde und des Todes, aus welchem Christus als *πρωτότοκος* erst hervorgetreten, vollständig mit Redensarten überklebt, oder besser mit Goldblech überkleidet worden. Nicht der Sohn Gottes von Ewigkeit her ist der *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*. Der Sohn Gottes musste erst unser Bruder werden durch den Eintritt in unser Fleisch und Blut, musste dann für alle seine unglücklichen Brüder kämpfen, sterben, auferstehen, und als der erste unter seinen Brüdern in die Herrlichkeit eingehen, bevor von ihm, als dem *προτότοκος* die Rede sein konnte. — Indem Gott diejenigen, in welchen er die Liebe zu ihm vorher erkannte, auch vorher bestimmte zu gleicher Gestalt mit dem Bilde seines Sohnes, hat er damit nicht, wie *G* meint, dem Sohne eine höhere Stellung geben, auch nicht irgend welchen Unterschied zwischen dem Eingebornen, und den Adoptivkindern markiren, sondern die Gleichstellung mit dem Sohne Gottes (*πρωτότοκ. ἐν πολλοῖς ἀδελφ.*) markiren wollen, welcher nur dadurch von seinen Brüdern sich unterscheidet, dass er als *ἐνσαρκωθείς*, als *ἀδελφὸς* vieler Brüder zuerst der Herrlichkeit theilhaftig geworden ist, so dass also durch *πρωτότοκ.* ein Frühersein, ja ein Zuerstsein angezeigt wird, nicht ein Höhersein.

Uebrigens hüte man sich, *εἰς τὸ εἶναι — ἀδελφοῖς* als die Erfüllung eines auf die Verherrlichung des Sohnes Gottes bezüglichen Rathschlusses aufzufassen; vielmehr wird damit der Zweck ausgedrückt, dass durch den Hinzutritt von einer immer grössern Anzahl *ἐκλεκτοὶ* der verherrlichte Gottessohn in der That offenbar werde als *πρωτότοκος* unter vielen Brüdern. Auf die vielen Brüder durch den einen und neben dem einen kommt's an (Jes. 53, 11). Falsch *M.* Richtig de Wette.

So ist denn mit *προέγνω* der Anfang, mit *προώρισε* das letzte herrliche Ziel ausgedrückt, bis zu welchem Gott fördern will diejenigen, die Ihn lieb haben. Gott erweist sich als der *κύριος ὁ θεός*, welcher seine Exod. 20, 6 gegebene Verheissung erfüllt. Darum ist unsre Hoffnung auf die *δόξα* nicht eitel, sie steht auf einem *οἴδαμεν* (v. 28), dessen Grund das untrügliche Gotteswort ist.

v. 30. Dies sind die aufeinanderfolgenden Acte, durch welche

(nicht der ewige Rathschluss Gottes, wie *G* nach seiner irrthümlichen Auffassung meint, sondern) die Verheissung Exod. 20, 6 sich an denen erfüllt, die Gott lieb haben. „Was kein Auge gesehen u. s. w., hat Gott bereitet τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν 1 Cor. 2, 9. Alle Verheissung ist πρόθεσις; ihre Erfüllung ist daher stets κατὰ πρόθεσιν. Die Individuen aber, an welchen Gott seine Verheissung erfüllt, sind nicht von Ewigkeit her gesetzt, sondern ihre ἐκλογὴ erfolgt in der Zeit, ἵνα μείνῃ ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις. Nur ist der Grund ihrer Erwählung nicht ihr Thun, nicht Verdienst der Werke, wodurch sie sich als Gottliebende bereits zu erkennen gegeben hätten, sondern Gott kennt die Seinen, noch ehe sie in der Lage waren, ein verdienstliches Werk zu thun; sein Erwählen beruht auf einem προγινώσκειν, sofern er nicht nach dem, was vor Augen liegt, sondern nach der innern Lebensrichtung, nach dem verborgenen Herzenszustande seine Bestimmung trifft.

Die Verwirklichung der den Gottliebenden gegebenen Verheissung hebt an auf Grund des προορισμὸς mit dem καλεῖν, also mit der Einladung zum Eintritt in's Reich Gottes, wobei *M* mit Recht bemerkt, dass dieser Einladung von denen, die vorher erkannt und vorherbestimmt worden sind, auch sicherlich Folge gegeben werden wird, so dass unter καλεῖν nicht die Predigt des Evangeliums im Allgemeinen, nicht ein Anbieten der Gnade Gottes an Jedermann, sondern ein Darbieten, ein Darreichen der Gnade an die ἐκλεκτοὶ zu verstehen ist, was keineswegs ausschliesst, dass die evangelische Verkündigung für Alle bestimmt ist, sofern erst dadurch die definitive Selbstbestimmung, welche der göttliche προορισμὸς nicht aufheben will, zur Entscheidung kommt und die ἐκλεκτοὶ offenbar werden. Denn im Grunde genommen erstreckt sich die göttliche πρόθεσις auf alle Menschen und doch nehmen nicht alle Menschen das Heil an. Den προορισμὸς aber zu fassen als vorweg erfolgte definitive Designation der Individuen wäre gleichbedeutend mit der Einführung des Fatalismus in die christliche Glaubenslehre. — Die ἀγαπῶντας erkennt Gott vorher — ohne dass sie verdienstliche Werke gethan —, er bestimmt sie vorher zur Seligkeit, aber sein Vorherbestimmen ist kein Zwingen. Κλητοὶ sind diejenigen ἀγαπῶντες τ. ϑ., welche das Anerbieten der Gnade Gottes in Christo angenommen haben. Den Unterschied zwischen κλητοὶ und ἐκλεκτοί, wie er in einigen Stellen der Evangelien gesetzt ist, hat der Apostel nicht.

Dass τούτους nur nachdrücklich die bereits in οὓς liegenden Beziehungen herausstellt, habe ich oben erwähnt.

Das δὲ vor προώρισε leitet den Fortschritt von der vorweg getroffenen Gottesbestimmung zur Verwirklichung ein, ist also nicht progressiv, wie *G* will, sondern metabatisch; es handelt sich um einen Uebergang, nicht um eine Steigerung.

Das καὶ drückt, wie *G* richtig bemerkt, die Continuität des göttlichen Werkes aus, dessen verschiedene Acte auf einander folgen und

und sich gegenseitig hervorrufen. Jede nachfolgende Gnadenerweisung ist in der vorhergehenden gleichsam eingeschlossen. So folgt auf das ἐκάλεσεν sofort das ἐδικαίωσεν — lauter Acte, für welche die Geschichte der Gemeinde, sowie jedes einzelnen Christen die thatsächlichen Belege liefert.

Anders steht es mit dem ἐδόξασε. Dafür fehlt, soweit es die Christen angeht, der historische Beweis. Daher die mancherlei Versuche, sich mit dem Aorist auseinanderzusetzen. Vorstius und Glassius nehmen ihn für das futur., Köllner für das Präsens. Noch andere meinten: Der Aorist drücke ein Pflegen aus (Flatt); von M mit Recht als der Analogie der vorangegangenen Aoriste widerstreitend abgelehnt. Chrysosth. und seine Nachfolger glaubten, das ἐδόξ. auf die diesseitige Gnadenbegabung, auf die υἱοθεσία, wie sie schon auf Erden stattfindet, beziehen zu sollen. Unrichtig.

M sagt: „um so die Verherrlichung mit dem προέγνω und προώρισεν und ἐδικαίωσεν auf dieselbe Stufe der Verlässigkeit zu setzen, wählte Paulus den Aorist, wobei man die ganz Paulinische Kühnheit des Ausdrucks verkennt, wenn man den Act als nur im Rathschlusse Gottes geschehen betrachtet (Grot., Reiche)". Damit ist G nicht zufrieden, er lässt sich so vernehmen: „es steht fest, dass die zwei vorhergehenden Aoriste durch eine schon vollzogene Thatsache motivirt sind, muss dies denn nicht auch bei diesem der Fall sein? Wenn auch die Gläubigen noch nicht verherrlicht sind, ihr Haupt ist es schon, und sie sind es principiell in ihm. Das ist die vollendete historische Thatsache, welche den Gebrauch des Präterit. rechtfertigen kann. Sagt Paulus nicht Eph. 2, 6: „wir sind mit ihm auferweckt und mit ihm in das himmlische Wesen versetzt." Wenn das Haupt eines Leibes die Krone trägt, so trägt sie der ganze Leib mit ihm."

Soweit G. Gewiss wäre die Analogie mit Eph. 2, 6 acceptabel, wenn in v. 30 geschrieben stände ἐδόξασε σὺν Χριστῷ oder ἐν Χριστῷ. Nun aber leiden die vorangegangenen Aoriste eine solche Suppletion nicht; man darf sich also nicht damit ausreden, dass man ἐδόξασε in demselben Sinne als vollendete Thatsache aufgefasst habe, wie die vorangegangenen Aoriste.

Es kommt dazu, dass δὲ vor ἐδικαίωσε wiederum eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος indicirt, den Uebergang von historischen Thatsachen zu etwas Anderm, was der geschichtlichen Thatsächlichkeit zunächst ermangelt.

M wird also wohl Recht haben, wenn er an die Paulinische Kühnheit appellirt; nur hätte ich gewünscht, dass er nicht an die stylistische, sondern an die Glaubenskühnheit des Apostels appellirt hätte. Dem Apostel ist undenkbar, dass Gott, der Herr, das gute Werk in uns angefangen hätte, ohne es zu Ende zu führen. Und ist's in der Zeit noch nicht zu Ende geführt, so — das ist Paulinische Glaubensgewissheit — sicherlich in seinem Rath.

Bei Gott sind wir schon verherrlicht. Der uns zuvor erkannt, zuvor bestimmt zur Gemeinschaft seines Sohnes, der uns in der Zeit berufen und gerechtfertigt hat, der hat uns sicherlich auch bereits verherrlicht. Denn das ist ja der Schlussstein des ἀγαθοποιεῖν εἰς αἰῶνας.

Sollte diese Auffassung nicht voll befriedigen — und ich gestehe, dass sie mich nicht befriedigt — so hätte ich freilich noch eine andere Erklärung, die weniger des Apostels Kühnheit, als die meinige herausstellt; wer sie zu kühn findet, mag sie bei Seite schieben und sich mit einer der vorgetragenen Auslegungen begnügen.

Mir will nämlich scheinen, als hätte der Apostel mit dem Satze: ἡ δόξα μέλλει ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς v. 18 die Vollendung der Herrlichkeit, also die Verklärung alles Zeitlichen mit ewigem Wesen, die Wandlung des Sarkischen in das Pneumatische, wie sie am Ende stattfinden soll, gemeint, damit aber die Offenbarung der δόξα im zeitlichen Leben des Christen nicht ausgeschlossen. Das Leben in Christo mit seinen himmlischen ewigen Kräften muss ja hier schon unsre irdische Hütte erleuchten und durchleuchten; das verklärte Jenseits — wie strahlt es hier schon aus dem Angesichte, aus den Augen des lebendigen Christen! Und wäre dieser Wiederschein des Ewigen im Irdischen nicht schon die δόξα, wenn auch noch theilweise verhüllt, doch auch wieder enthüllt, wie hätte der Apostel 2 Cor. 3, 18 niederschreiben können? Denn nichts anderes meint er dort, als dass er mit offnem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wiederspiegelt! Und nichts anderes meint er Röm. 3, 23 mit dem ὑστερεῖσθαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, als dies, dass das Zeichen der Gottesnähe, der Gottesgemeinschaft, die δόξα (man vergl. Jes. 60) noch fehle, woraus evident hervorgehe, dass Alle noch der Sündenvergebung ermangelten. Hierzu nehme man die Johanneischen Stellen, in denen δόξα und δοξάζειν von diesem Wiederschein des Ewigen im Zeitlichen so oft gebraucht wird. Wäre es da zu gewagt, anzunehmen, dass der Apostel darauf hingewiesen habe, wie in dem Leben des Gerechtfertigten hier schon zeitlich die δόξα hervorbreche in der Ueberwindung der Welt, und wie eben diese Thatsache nur zurückzuführen auf das Grundgesetz der göttlichen πρόθεσις: οὓς δὲ ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασε? Gerade diese hervorbrechenden Strahlen der Verklärung irdischen Lebens durch die Gottesmacht musste für die Christen ein starker Beweis sein, dass sie κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ seien, denn aus sich selbst hätten sie das nimmer zu Wege gebracht! Ja im Angedenken an ihre andauernde ἀσθένεια mussten sie, je aufrichtiger sie waren, desto entschiedener zu dem Bekenntniss gedrungen werden, dass Gott „τούτους ἐδόξασε, οὓς ἐδικαίωσε." Jeder neue Sieg ein Beleg, dass sich in ihnen nur erfülle, was Gott zuvor bedacht und ins Werk gesetzt.

Wenn nichts weiter, so wird mein Vorschlag doch einer freund-

lichen Erwägung werth sein; einer solchen will ich ihn hierdurch empfohlen haben.

---

vv. 31—39.

Ein neuer Abschnitt. Die vv. 31—39 haben über sich und in sich bereits die *δόξα* der zukünftigen Welt. Sie zeigen im Dämmerlicht des ewigen Morgens die Stellung, welche der Mensch unter der Gnade einnimmt, frei von Schuld, der Liebe Gottes in Christo Jesu gewiss, gegen alle Gewalten im Himmel und auf Erden geschützt, so dass wir überzeugt sein dürfen von der Vollendung unsres Heils. — Wir haben den Abschluss nicht bloss des 8. Cap., sondern der gesammten apostolischen Rechtfertigungslehre vor uns. — Der Apostel redet mit dem vollen Brusttone eigner Gewissheit, ergriffen von dem Wunderwerk der Gnade, darum ergreifend! Quid unquam Cicero dixit grandiloquentius! sagt Erasmus zu v. 35.

Ich habe das ganze Capitel überschrieben: „die Herrlichkeit des neuen Dienstes." Es wird nicht schwer werden, in dem vorliegenden Abschnitt die abschliessenden Momente dieses herrlichen Dienstes wiederzufinden.

*Τί οὖν ἐροῦμεν;* leitet nirgends einen Einwurf ein, am allerwenigsten hier, sondern fragt nach dem Eindruck der vorgetragenen Wahrheiten. V. 31—39 ist auch nicht wie *M* meint, Folgerung aus den vv. 29. 30, sondern einfach Paränese auf Grund der apostl. Rechtfertigungslehre, die mit so erhabenen Wahrheiten abschliesst. *Πρὸς ταῦτα,* nicht mit *πρὸς τούτοις* „ausserdem" (so Bengel) zu verwechseln. Die zweite Frage ist in der fröhlichen und seligen Zuversicht, mit welcher der Apostel von vorne herein der Antwort auf die erste gewiss ist, asyndetisch angehängt. — Im Grunde genommen erwartet er auf das *τί οὖν ἐροῦμεν* nichts anderes als *οὐδεὶς καθ' ἡμῶν, εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν.* Eben dasselbe kleidet er in Frageform, wie wir oft das unzweifelhaft Gewisse dem Leser und Hörer zur Beantwortung vorlegen, um ihn aller Reflexion zu überheben, weil wir seiner unbedingten Zustimmung sicher zu sein meinen.

v. 32. Nicht der Apostel schöpft diese absolute Zuversicht auf Gott aus der grossen That der Barmherzigkeit, die er an uns vollbracht hat (so *G*), sondern er führt den Lesern diese That vor, aus welcher sie ohne Weiteres die Antwort sofort entnehmen werden. *Ὅς γε M*: „der ja", unter Berufung auf Hartung, Kühner, Mätzner. *G*: „welcher wenigstens, zweifelsohne im Griechischen gebraucht im Sinne von: welcher sicherlich." Gerade dies „zweifelsohne" unterliegt gewichtigen Zweifeln. *G* fährt fort: „indessen mag man wohl den genauen Sinn dieser einschränkenden Form suchen, und wir glauben, ihn auszudrücken mit der Umschreibung: „welcher, wenn er auch nur dies allein gethan hätte." Diese Auffassung halte ich für die allein richtige. So Bäumlein: „*γε* hebt einen Begriff hervor,

indem es ihn von allen übrigen absondert, alles Weitere von ihm ablöst und fern hält, so dass er allein in's Licht gestellt wird." Der Apostel hebt hervor, dass, wenn man auch von allem andern absehn wollte, dies eine vollkommen ausreichen würde, um uns über das *ϑεὸς ὑπὲρ ἡμῶν* und seine Consequenzen ins Klare zu setzen. — *Τοῦ ἰδίου υἱοῦ* cfr. 8, 3: *τὸν ἑαυτοῦ υἱόν*. Mit Recht lehnt *M* die Ansicht ab, als habe der Apostel einen Gegensatz gegen die *υἱοὺς ϑετοὺς* beabsichtigt (so noch Tholuck, Fritzsche, Philippi). Dagegen ist *G* und Philippi zuzustimmen, dass ein Anklang an 1 Mos. 22, 12 vorliegt. Nicht minder trifft seine Bemerkung zu, dass der Sohn Gottes, um den es sich hier handelt, als ein Wesen aus Gottes Wesen als der göttlichen Natur theilhaftig und darum im eigentlichen Sinne Gott consubstantial bezeichnet ist. Was hätte es sonst mit der Emphase: *τοῦ ἰδίου υἱοῦ* auf sich?! Es liegt ein ergreifender Gegensatz zwischen dem Ausdruck sein eigner Sohn, und dem Zeitwort: hat nicht verschont (*G*). *Οὐκ ἐφείσατο* cfr. 11, 21. 2 Cor. 13, 2. 2 Petr. 2, 4. 5. — *Ὑπὲρ ἡμῶν πάντων* für uns alle, Juden und Heiden (Griechen). *G* meint: *ἡμῶν* müsse ohne Zweifel dieselbe Bedeutung haben, wie v. 31; darum sei am natürlichsten die Annahme: *ἡμῶν πάντων* sei die Gesammtheit der Gläubigen, gegenübergestellt dem Einen, den Gott ihnen zum Erlöser gegeben. Offenbar ein unglücklicher Gedanke! Was für einen Grund hätte doch der Apostel gehabt, hier in dem Sinne von 2 Cor. 5, 14. 15 den *εἷς* und die *πάντες* einander gegenüberzustellen! — Es liegt auf der Hand, dass Paulus v. 31 unter *ἡμῶν* eben nur die Gläubigen verstanden hat und verstehen konnte; die Hingabe des Sohnes Gottes ist aber für Alle, nicht bloss für die damaligen Gläubigen erfolgt. Sintemal es ihm nur darum zu thun war, hervorzuheben, dass die Hingabe des Sohnes Gottes, weil auf alle sich beziehend, gleichmässig Juden und Griechen zu Gute kommt; in dem *ἡμεῖς* v. 31 aber diese Zusammenfassung der ganzen Menschheit in der Erlösungsthat des Sohnes Gottes bereits ihren geschichtlichen Ausdruck gefunden hat, behält er das *ἡμεῖς* bei und fügt *πάντων* hinzu. Was wäre das auch für eine seltsame Schreibweise, denen, welchen der Apostel so eben gesagt, dass Gott für sie sei, nachträglich die Versicherung zu geben, dass Gott für sie alle seinen Sohn hingegeben! Ist nicht eben dies die conditio, sine qua non von jenem? — *Παρέδωκεν* positiver Ausdruck für das, was vorher negativ gesagt war, jedoch mit Weiterführung des Pragmatismus, denn das *μὴ φείσασϑαι* lässt noch unbestimmt, was Gott mit seinem eignen Sohne vor hatte; erst das *παρέδωκεν* verbreitet darüber volles Licht. — *Πῶς οὐχὶ καὶ*. *M* erklärt mit Ambrosiaster: „minus est enim nobis omnia cum illo donare, quam illum nostri causa morti tradere." Also ein Schluss a majori ad minus. Hiernach wäre unter dem *παραδοῦναι ὑπὲρ ἡμῶν* wegen des vorangegangenen *μὴ φείσασϑαι* Hingabe in den Tod zu verstehen. Nun aber ist als Object des *φείσασϑαι* nur in den-

jenigen Fällen, in welchen es der Zusammenhang verlangt, das Leben jemandes zu verstehen, meist geht es auf Personen, welche man mit den wohlverdienten Zucht- und Strafmitteln aus irgend welchem Grunde noch nicht angreift, also mit denen man nachsichtig verfährt; auf Geld und Gut bezogen heisst es: sie nicht angreifen mögen, woraus denn die Bedeutung geizig, karg sein, sich entwickelt. Das also würde zur Frage stehn, ob der Apostel hier die Hingabe des Sohnes Gottes als Hingabe eines überaus werthvollen, kostbaren Gutes oder als Hingabe seines Lebens in den Tod aufgefasst wissen will. Das ὑπὲρ ἡμ. πάν. würde noch keine Entscheidung bringen. Ὑπὲρ ist nicht gleich ἀντί; es heisst hier: zu unserm Besten. Wir wissen anderweit, dass unser Bestes die Hingabe in den Tod erfordert. Aber es zwingt durchaus nichts, hier an das Ultimatum zu denken. Schon dies, dass Gott seinen eingebornen Sohn in unser armes Fleisch und Blut sandte, ist eine Hingabe aus dem seligen Leben des Jenseits in das armselige Leben diesseits, aus der Klarheit Gottes in das Gebiet der Sünde und des Todes. Und zwar zu unser Aller Bestem! *G* macht den Versuch, durch die Synonymik zu irgend welcher Entscheidung zu gelangen. Er sagt: „zwischen dem Ausdruck: eine Gunst erweisen (χαρίζεσθαι) und den vorhergehenden Verben: nicht verschonen, hingeben besteht eine merkliche Nüance der Bedeutung. Während die letztern etwas Schmerzliches ausdrücken, bezeichnet ersteres eine Handlung, welche für das Herz dessen, der sie vollbringt, etwas überaus Wohlthuendes hat. Wie sollte man, nachdem man das Opfer dargebracht hat, nicht mit Freuden die kleine Zugabe gewähren? — Alles geben, will nicht viel heissen, nachdem man das Beste gegeben hat.“ *G*'s Synonymik steht auf schwachen Füssen. Weder gehört schmerzliche Empfindung zum Begriff des παραδοῦναι, noch Wohlthuendes zum Begriff des χαρίζεσθαι; das erste geschieht und kann geschehen in amtlicher Eigenschaft bei Uebergabe von Verbrechern in's Gefängniss, bei Ausrichtung eines Auftrages, wie Act. 6, 14, bei Hingabe seines Eigenthums in die Hände Anderer, während das χαρίζεσθαι sich fast deckt mit unserm schenken, verschenken, ein δοῦναι ohne παραδοῦναι, ohne dazu verpflichtet oder berechtigt zu sein. Ich möchte wohl wissen, worin das Ueberaus-Wohlthuende bestanden habe in dem χαρισθῆναι Act. 3, 14 oder χαρίζεσθαι Act. 25, 11. 16. — Das παραδοῦναι ὑπέρ τινων ist stets ein χαρίσασθαι, wenn dasselbe geschieht, wie hier, aus lauter Güte, umsonst, ohne irgend welche Gegenleistung, ohne jegliche Verpflichtung.

Weil es aber so ist, so kann und darf das παραδοῦναι nicht auf den Tod des Sohnes Gottes beschränkt werden; es ist vielmehr so weit zu fassen, dass das πάντα χαρίσασθαι darin Raum hat, weil — und das ist die Hauptsache — der Apostel nicht sagt, dass Gott sicherlich ausser seinem Sohne noch die himmlischen Güter insgesammt schenken werde oder dass Gott eben um desswillen, weil

er seinen Sohn, das Höchste und Beste, hingegeben, nun auch alles Andere werde nachfolgen lassen, sondern weil Paulus sagt: *χαρίσεται σὺν αὐτῷ τὰ πάντα.* Die Hingabe des Sohnes ist so gedacht, dass mit ihm Alles Himmelsgut als geschenkt anzusehen ist. Umfasst *παραδοῦναι* lediglich die Hingabe in den Tod, so ist zwar damit die Grundbedingung aller weitern Gaben ausgedrückt, aber eben nur die Grundbedingung. Zu dem *παραδοῦναι* hat die Auferweckung Christi, die Wiederaufnahme in die Herrlichkeit, das Sitzen zur Rechten Gottes hinzuzutreten, bevor an unsern Eintritt in die *δόξα*, der doch unter *τὰ πάντα* vorzugsweise mit zu verstehen ist, gedacht werden kann.

Ohne die Hingabe des Sohnes für uns kann von einem Seligkeitswege, dessen Stufen die auf den Opfertod folgenden Heilsthaten sind, keine Rede sein. — Eben darum aber ist die Annahme unrichtig, dass ein Schluss a minori ad majus vorliege. Nicht das Beste, wie *M* und *G* calculiren, hat uns Gott mit seinem Sohne gegeben, sondern das Ganze; *πάντα* ist nicht das dieser ersten und besten Gabe Nachfolgende, sondern das mit der Gabe zugleich Erfolgende, imgleichen das aus der Hingabe des Sohnes Abfolgende. Wir haben es mit einer einfachen Consequenz zu thun. Wer den Sohn Gottes hat, der wird doch eo ipso Alles haben?! So urtheilt der Apostel. Das *Καὶ χαρίσεται* stellt sich nun als logisch Selbstverständliches neben das *παραδοῦναι.* Es kann also kein Zweifel sein, dass *καὶ* zum Verbo gehört. Es wäre wohl kaum diese Angehörigkeit in Frage gekommen, wenn man sich gesagt hätte, dass nicht das *χαρίσασθαι* für sich, sondern in Verbindung mit *σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν* gewissermassen die dialectische Parallele zu *παραδοῦναι* bildet. Weiter ist zu erwägen, dass *χαρίσεται* futurum logicum, oder consequentiae ist. Der Apostel wendet sich einfach an das Denkvermögen seiner Leser: Wenn das Ganze übergeben ist, dass er es für sich habe, wie sollte denn nicht auch zugleich mit dem Ganzen das gesammte darin enthaltene Einzelne geschenkt sein?

vv. 33. 34. 35. Textvarianten nach *G.*

Statt *Χριστὸς* lesen *Χριστὸς Ἰησοῦς* ℵ. A. C. F. G. L. Dagegen bloss *Χριστὸς* T. R. mit B. D. E. R. Syr. (Tsch.-Gebh. X. I.).

*Καὶ* nach *μᾶλλον* lassen weg ℵ. A. B. C. (Tsch.-Geb.).
Dagegen steht es in T. R., D. E. F. G. H. L. It.

Statt *ἐγερθεὶς* lesen ℵ. A. C. *ἐγερθ. ἐκ νεκρῶν.*

*Ὅς καὶ ἔστιν.* Dafür *ὅς ἐστιν.* ℵ. A. C. (Tsch.-Geb.).

*Καὶ ἐντυγχ.* So in allen Mjj. und fast allen Mn.

Für den Sinn haben die Varianten keine Bedeutung. Die Auslegung der Verse ist grossentheils bedingt durch die verschiedene Art und Weise, wie die einzelnen Sätze mit einander verbunden werden. Ich gebe im Folgenden über die hauptsächlichsten Verbindungen eine Uebersicht:

A) *M* geht mit den griechischen Auslegern (Origen., Chrysosth., Theodoret).
*Τίς ἐγκαλέσει; Θεὸς ὁ δικαιῶν, τίς ὁ κατακρίνων;*
*Χριστὸς — ἡμῶν· τίς ἡμᾶς χωρίσει;*

B) Luther, Calvin, Wolf, unter den Neuern Tholuck, Fritzsche, Philippi, zuletzt *G*.
*Τίς ἐγκαλέσει; Θεὸς ὁ δικαιῶν.*
*Τίς ὁ κατακρίνων; Χριστὸς ὁ ἀποθ. — ἡμῶν.*
*Τίς ἡμᾶς χωρίσει —*

C) Augustin, Ambrosius (von den Neuern Reiche, Olshausen, B. Crus., de Wette, Griesbach, Knapp. Lachmann, Tsch.-Gebh.).
*Τίς ἐγκαλέσει; Θεὸς ὁ δικαιῶν* (sc. *ἐγκαλέσει*)
*Τίς ὁ κατακρίνων; Χριστὸς* (sc. *ἐγκαλέσει*), *ὁ ἀποθανὼν — ἡμῶν.*
*Τίς ἡμᾶς χωρίσει.*

*M* findet seine Auffassung sinngemäss, rhetorisch correct, frei von den Schwierigkeiten der andern Auffassungen. Dagegen hat sich *G* erklärt. Indem ich dessen Einwände gegen *M* beleuchte, wird zugleich erhellen, dass und aus welchen Gründen ich den Auffassungen unter B. oder C. nicht beitreten kann.

*G* macht gegen *M* geltend, dass anklagen (*ἐγκαλεῖν*) und verdammen (*κατακρίνειν*) zwei ganz verschiedene Functionen seien, wovon die eine nicht Reproduction der andern sein könne. Was in aller Welt aber nöthigt uns, in dem *κατακρίνειν* das *ἐγκαλεῖν* reproducirt zu finden? *Ἐγκαλεῖν* heisst eben anschuldigen, anklagen. Hierauf kann unter Umständen ein *κατακρίνειν* d. i. ein (richterliches) Verdammungsurtheil folgen. Nun aber hat derjenige, welchem allein es zusteht, ein richterliches Urtheil zu sprechen, nämlich Gott, bereits freisprechend geurtheilt und hält seinen Spruch aufrecht, daher das Praes. *δικαιῶν*. Wer soll da noch verdammen? Nach *G* müsste *κατακρίνειν* von wiederholter Anschuldigung zu verstehen sein, sonst begreife ich *G*s Einwand nicht.

2. Das weitere Bedenken *G*s: es würde bei *M*s Auffassung zu den Fragen: wer wird anklagen? wer wird verdammen? schlechterdings ein also einzuschalten sein, verkennt vollständig das Asyndetische der rhetorischen Emphase. Ein *οὖν* hinter *τίς* würde förmlich abschwächend wirken.

3. und 4. Es ist ein grosser Irrthum *G*s, dass die Frage *τίς χωρίσει;* nicht eine Schlussfolgerung ausdrücken könne, da sie erst im Folgenden, nämlich in v. 39 ihre abschliessende Antwort finde. Das Richtige ist, dass in *θλῖψις ἢ στενοχ. κ. τ. λ.* bis zum Schluss v. 39 etwas anderes nicht vorliegt, als eine Erweiterung der mit *τίς ἡμᾶς χωρίσει* bereits endgiltig ausgesprochenen Gewissheit. Nur dass in v. 39 thetisch ausgedrückt wird, was in v. 35 mit rhetorischer Emphase als eine Frage hingestellt wird, die nach dem Vorangegangenen nicht mehr fraglich sein kann. — Mit Recht macht *M* für seine Auffassung geltend, dass *θεὸς ὁ δικαιῶν* und *τίς ὁ*

*κατακρίνων* sowohl sachlich, als formell (in Betreff der grammatischen Structur) einander entsprechen, dass ferner Christus v. 34 mit Prädicaten aufgeführt wird, welche den Gedanken an die Möglichkeit eines *κατακρίνειν* gar nicht aufkommen lassen; endlich dass, wenn *τίς ἐγκαλέσει;* bereits mit *θεὸς ὁ δικαιῶν* abgewiesen worden, *τίς ὁ κατακρίνων;* rein müssig sein und mehr pleonastisch, als rhetorisch prägnant geredet sein würde.

Indem ich daher der *M*schen Constructionsweise beitrete, bemerke ich in Betreff des Folgenden, dass ich den Tisch.-Gebh. Text für richtig halte und demselben folgen werde (nur mit Weglassung von *Ἰησοῦς*). *Κατὰ ἐκλεκτῶν θ. M*: „gegen solche, welche Gott aus dem *κόσμος* zu seinem Messianischen um Christi willen zu beseligenden Eigenthumsvolk nach seinem ewigen Rathschluss erkoren hat?“ Die Definition ist ja richtig, aber das pragmatische Interesse ist ein anderes. Die *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* sind ihrem Begriff nach von selbst approbirt; wer kann durch Anschuldigungen ihre Qualificationen zu Gottes Reich in Zweifel stellen wollen?!

Was nun die Erklärung von v. 34 anbetrifft, so habe ich zunächst das grammatische Verhältniss desselben zu v. 35 zu besprechen. Sämmtliche Ausleger fassen *ὁ ἀποθανὼν* als Prädicat zu *Χριστός*, indem sie die Copula *ἐστι* ergänzen. Die Analogie von *θεὸς ὁ δικ.* und *τίς ὁ κατακρ.* konnte diese Auffassung wohl rechtfertigen, wiewohl ich nicht der Meinung bin, dass eine solche Ergänzung geeignet ist, den rhetorischen Accent der Paulinischen Worte wiederzugeben. Sie ist und bleibt nur ein Nothbehelf. Der Apostel lässt sich, wie das so die Art des gesteigerten Affects ist, keine Zeit, die Sätze mit grammatisch Entbehrlichem auszustatten; er zeichnet mit den unentbehrlichsten Grundstrichen die ihm vorschwebende Anschauung, so dass seine Ausdrucksweise aphoristisch erscheint, in Wahrheit aber von sehniger Kraft strotzt. Zu v. 33 möchte ich noch nachträglich bemerken, dass mir die gewöhnliche Auffassung, als stände *ὁ θεός*, nicht richtig zu sein scheint. Einmal habe ich ernstliche Bedenken gegen die von Winer vorgetragene Lehre, dass *θεὸς* im N. T. sehr häufig ohne Artikel vorkomme, nichts desto weniger aber soviel sei, als *ὁ θεός*. Nach meinen Erfahrungen kann die Regel nur für die casus obliqui gelten, weil diese gewöhnlich das Persönliche in Eigenschaftliches umsetzen. Dagegen behaupte ich, dass *θεὸς* im Nom. und Acc. niemals so viel sei, als *ὁ θεός*, *τὸν θεόν*. Auch in v. 33 ist *θεὸς* Prädicat, nicht Subject, mit starker Betonung vorangestellt wegen des vorangegangenen *θεοῦ*. Der Apostel betont eine Eigenschaft des *δικαιῶν*, welche ihn gegen jede Concurrenz, gegen jede Anfechtung seines richterlichen Erkenntnisses absolut sicher stellt: „göttlichen Wesens ist, der da rechtfertigt; wer der Verdammende?“ Absolute Klarheit des Urtheils, absolute Macht, dasselbe aufrecht zu erhalten — alles das ist in dem aus der Frage entnommenen *θεὸς* ausgedrückt. Wir können ja freilich *θεὸς* ohne Artikel weder mit

Gottheit, noch mit göttlichem Wesen wiedergeben, auch nicht übersetzen: ein Gott, sondern werden bei der Verdeutschung den Unterschied zwischen ὁ θεὸς und θεὸς fallen lassen müssen, ohne jedoch den pragmatischen Unterschied aufzugeben, der unter Umständen für die genaue Auffassung des Ganzen wesentlich sein kann.

Ich gehe nun auf die grammatischen Bedenken in v. 34. 35 ein. *M* übersetzt: Christus ist der Gestorbene, vielmehr aber auch Erweckte u. s. w., wer wird uns scheiden u. s. w.? *G*: Christus Jesus ist der, der gestorben ist, ja vielmehr, der auferstanden ist u. s. w., wer wird uns scheiden u. s. w.? Beide übersetzen, als stände: *μᾶλλον δέ* (*καί*) *ὁ ἐγερθείς*. Ich weiss sehr wohl, dass der Artikel des einen Attributs in gewissen Fällen auch auf ein zweites im gleichen Casus und Numerus stehendes bezogen werden kann, also nicht wiederholt zu werden braucht (Winer Gr. 6 p. 115 u. s. w.); in dem vorliegenden Falle aber, wo *ἐγερθεὶς* sogar durch ein *μᾶλλον δὲ* von *ἀποθανὼν* unterschieden ist, hätte der Artikel dann, wenn beide Participien grammatisch gleichwerthig sein sollen, nicht fehlen dürfen.

Aus dem Fehlen des Artikels folgt mit Evidenz, dass *ἐγερθεὶς* nicht zweites Prädicat ist zu *Χριστός*, sondern attributive Bestimmung zu *Χριστὸς ὁ ἀποθανών*: Christus der Gestorbene, welcher vielmehr noch erwecket worden u. s. w. *Χριστὸς ὁ ἀποθανὼν* ist also der Hauptbegriff, zu welchem das nachfolgende Particip, ebenso wie die Relativsätze Epitheta sind, dazu bestimmt, den Hauptbegriff zu illustriren und zu besonderer Geltung zu bringen. Was ist's nun, das den Apostel veranlasst, hier *Χριστὸς ὁ ἀποθανὼν* als Hauptmoment seiner Argumentation herauszuheben? Darüber giebt uns Röm. 5, 6 Auskunft: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen durch den Geist in unsre Herzen *ἔτι γὰρ Χριστὸς — ἀπέθανε*, und vergl. v. 8: *συνίστησι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε.* Dazu Eph. 5, 25: *ὁ Χριστὸς ἠγάπησε τὴν ἐκκλησ. καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς.*

*Χριστὸς ὁ ἀποθανὼν* ist der unumstössliche thatsächliche Beweis der Liebe Gottes, der Liebe Christi zu uns. Uns von dieser Liebe scheiden, das hiesse: die Liebesthat Christi ungeschehen machen.

So ist nun eben dies der Hauptbegriff der apostolischen Deduction: die in Christi Tod offenbarte, für Zeit und Ewigkeit bekundete Liebe gegen uns. Diesem Hauptbegriff sind die sämmtlichen folgenden Epitheta untergeordnet.

Die Liebe Christi hätte den Sündern nichts geholfen, wenn sie sich nicht stärker erwiesen hätte, als der Tod. Christus, der Gestorbene, ist aller Gottesliebe Quell und Bürgschaft, noch vielmehr, nun er auferwecket worden. Die im Tode bewährte Liebe tritt viel mehr noch in Geltung, da er lebt, denn nun eignet er uns zu, was er durch seinen Tod erworben. Und dazu hat er die Macht, denn

er ist zur Rechten Gottes, ja wenn wir sündigen, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater (1. Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25. 9, 24).

„Diese Fürbitte, sagt M, ist die fortwährende Geltendmachung seines Verdienstes von Seiten Christi in seiner Herrlichkeit beim Vater." Auch ich muss mich gegen alle dogmatischen und philosophischen Wegdeutungen der realen ἔντευξις erklären, wiewohl nicht aus Gründen der jenseits fortdauernden Unterordnung unter den Vater, denn ich meine, dass dort Oben Alles absolut ausgeschlossen ist, was geeignet wäre, eine Ueberordnung oder Unterordnung zu constatiren. Ohne die Auferweckung Christi kein Sitzen zur Rechten Gottes, keine Fürbitte. Die Stufen, auf welchen die Menschheit in Christo bis zum Herzen Gottes hinaufsteigt, sind sämmtlich vermittelt durch den Χριστὸς ὁ ἀποθανών, seine im Tode erwiesene und bewährte Liebe ist am Kreuz nicht erloschen, vielmehr lebendig geworden mit seiner Auferstehung, sitzt nun zur Rechten der Gottesmacht und bittet für uns!!

Ich würde übersetzen: Christus, der Gestorbene, der vielmehr erweckt worden, welcher ist zur Rechten Gottes, welcher auch bittet für uns.

Doch, das wäre eben nur das Subject mit seinen Attributen. Wie nun weiter? Soviel ich sehe, haben wir eine Art Anacoluth vor uns, aber nicht von der Art, welche ihren Ursprung lediglich einem lapsus calami verdanken, sondern von der Art, wie sie die Rhetorik, aller Grammatik zum Trotz, gebraucht und verwendet, um das, worauf Alles ankommt, aus dem verwirrenden Zusammenhange mit den nachfolgenden Satzbestandtheilen zu lösen, um das für sich Hingestellte und zur vollen Geltung Gebrachte nachträglich in einer andern Form dem Satze anzuschliessen. Die neuere Grammatik (Winer 6 S. 506) hat diesen Conflict zwischen Rhetorik und Grammatik bereits anerkannt und in ihrer Weise beigelegt. Man vergl. Winer l. c. § 63 d. „Dem an die Spitze des Satzes gestellten Nominativ oder Accusativ wird das Satzverbum nicht regelmässig angepasst (Casus pendentes, Wannowski Synt. p. 54 sq.)."

So ist auch in der vorliegenden Stelle mit dem anaphorischen Artikel τοῦ vor Χριστοῦ in v. 35 der Gesammtinhalt von v. 34 dem eigentlichen Satze eingefügt: „Wer wird uns scheiden von der Liebe des Christus? Ich übersetze v. 34. 35 also, wie folgt:

„Christus, der Gestorbene, ja vielmehr noch erweckt, welcher ist zur Rechten Gottes, welcher auch bittet für uns — wer wird uns scheiden von der Liebe des Christus?"

Ueber μᾶλλον δέ: imo, adeo, ja vielmehr, s. Klotz, Hartung, Partikellehre, Passow-Rost Lexic. — Das μᾶλλον ist von der ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ aus zu beurtheilen: die Stärke dieser Liebe, die Kraft, mit der sie uns trägt und hält, so dass uns nichts davon scheiden kann, kommt ja noch viel mehr zur Geltung, nun er auferweckt ist von den Todten.

Dass übrigens unter ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ die Liebe Christi zu uns (gen. sub.) zu verstehen ist, hat *M* mit siegreichen Gründen gegen die Erklärung Andrer (Origen., Ambros., Erasm., Morus, Köllner), welche darunter die Liebe zu Christo verstehen, erwiesen. Sehr richtig auch *G*: „die Liebe Christi ist nicht diejenige, welche wir haben zu ihm, denn man scheidet uns ja nicht von unserem eignen Gefühl". Für ἀγάπη τ. Χρ. liest Fritzsche mit ℵ. B. τοῦ θεοῦ. Aus dem von mir geführten Nachweis, dass τοῦ anaphorisch aufzufassen ist, geht hervor, dass Χριστοῦ gelesen werden muss. Θλῖψις Bedrängniss durch äussere Umstände; στενοχωρία Beklemmung, Angst — der dadurch erzeugte innere Zustand; διωγμὸς gerichtliche und aussergerichtliche Verfolgung. In Betreff aller dieser Widerfahrnisse, sowie in Betreff des λιμός, der γυμνότης wolle man 2 Cor. 11, 23 u. s. w. nachlesen, man wird sich überzeugen, dass Paulus alle diese der Glaubensfreudigkeit feindselig gegenübertretenden Umstände und Zustände seiner eignen Erfahrung entnommen hat. Μάχαιρα, das Symbol der Todesstrafe. Mit dem Schwerte ist bekanntlich der Apostel hingerichtet worden, doch war nicht irgend welche Vorahnung der Grund, dass er es hier mit aufführt, sondern die für vorbildlich erachtete Situation der Gläubigen des A. B., wie sie Ps. 44, 23 schildert, wovon weiter unten.

Wie aber kommt der Apostel dazu, ausdrücklich zu negiren, dass diese Widerfahrnisse uns nicht scheiden werden von der Liebe Christi? Köllner hatte gegen *M*s Erklärung eingewendet, dass dadurch eine mögliche Störung der Liebe Christi zu uns angedeutet werden möchte, was doch nicht die Meinung des Apostels gewesen sein könne. *M* replicirt, dass nicht eine solche Störung, sondern eine mögliche Abtrennung der Menschen von dem (zum Siege helfenden v. 37) Influx der Liebe Christi durch dazwischentretende Hindernisse in Frage gestellt werde. Wie soll denn aber nur diese Abtrennung von der Liebe Christi durch Hindernisse vorstellig gemacht werden? Ist denn die Liebe Christi so ohnmächtig, dass ihrem Einfluss, ihrer Einwirkung Hindernisse könnten bereitet werden? Dergleichen Hemmungen des Einflusses der zum Siege helfenden Liebe könnten doch nur dadurch eintreten, dass wir uns, durch dergleichen Widerfahrnisse veranlasst, von der Liebe Christi nicht mehr beeinflussen lassen. Diese Eventualität hat aber der Apostel hier gar nicht im Auge; er stellt nicht in Frage unsere Liebe zu dem Herrn, die möglicher Weise unter den Leiden dieser Zeit Schaden nehmen könnte, sondern stellt in Frage die Liebe des Herrn zu uns, und versichert, dass kein Widerfahrniss von der Bedrängniss an bis zum Schwert im Stande sein werde, sie zu schädigen, dass also unter der furchtbarsten Verfolgung und Marter diese seine Christusliebe unverändert bleibe und wir ihrer gewiss sein und uns allezeit getrösten dürfen. So wird denn doch Philippi's Auffassung, welcher meint: die Trübsale könnten als Anzeichen des göttlichen Zorns angesehen werden und so zum Unglauben an die

göttliche Liebe verleiten, nicht so zu censiren sein, wie *M* thut, wenn er sagt: Philippi trage etwas ganz Fremdartiges ein.

All seinem Rühmen gegenüber konnte jedoch die Frage erhoben werden, ob nicht die Trübsale, wie sie die Christen zu erleiden hatten, ein Zeichen seien, dass Christus aufgehört habe, sie zu lieben und ihnen seine Liebe thatsächlich zu beweisen. Philippi geht allerdings zu weit, wenn er meint: der Apostel habe verhüten wollen, dass die Trübsale nicht als Anzeichen des göttlichen Zornes angesehen würden und so zum Unglauben an die göttliche Liebe verleiteten. Wenn irgend einer in seinem Herzen die *θλίψεις* mit dem Glauben an die Liebe Christi zu vereinigen hatte, so der Apostel. Was ihm zur Glaubensfreudigkeit verholfen hat, das muss allen Bedrängten zur Freudigkeit verhelfen. Geholfen aber hat ihm die Gewissheit, dass die Liebe Christi, welcher für uns gestorben ist, deren Wirkung auf uns und für uns durch seine Auferstehung, durch sein Sitzen zur Rechten Gottes, durch sein Fürsprecheramt über alle Mächte und Widerfahrnisse auf ewig hinausgehoben und darum für alle Zeit gesichert ist, jemals uns könne wieder aufgeben und fallen lassen. Die Liebe, die sich stärker erwiesen hat, als der Tod, wird doch noch viel stärker sich erweisen, als alle die irdischen Dinge, welche viel weniger vermögen, als der Tod oder doch demselben in ihrer Bedeutung höchstens gleichkommen.

Ganz wird der Text freilich erst dann zum Verständniss kommen, wenn *χωρίσει* wiederum, wie *χαρίσεται* in v. 32 als futur. logicum aufgefasst wird. Die Frage ist im Grunde genommen keine Frage mehr, sondern Ausdruck triumphirender Gewissheit: aus der Liebe Christi, welche durch Thatsachen bis zu absoluter Evidenz erhoben ist, folgt, dass uns nichts davon scheiden kann und scheiden wird.

v. 36. In der Geschichte des alten Gottesvolks ist die des neuen verzeichnet. Die Welt hat ihre Art nicht abgelegt; ihre Waffen sind heute, wie damals, ihr Gegensatz allezeit wider den Herrn und seinen Gesalbten. Das *ἕνεκα σοῦ* geht sicherlich im Grundtext auf Gott. Die Solidarität zwischen Gott und Christus in Bezug auf den Hass der Welt bezeugt der Herr Joh. 15, 23. 16, 3. *Ὅλην τὴν ἡμέραν*, zu jeder Stunde des Tags, „jede Stunde ist recht, uns zum Richtplatz zu schleppen (*M*, *G*).

*Ἐλογίσθημεν ὡς πρ. σφ.* „wir wurden geachtet, wie Schlachtschafe“. Nicht Ursache des *θανατούμεθα* (*M*), auch nicht zu umschreiben mit *G*: „schon lange ist das Urtheil von dem Hasse gefällt und schwebt über dem Haupte der Gläubigen“. *Ἐλογίσθ.* ist einfache Parallele zu *θανατούμεθα*, daher zwischen beiden keine Verbindungspartikel. Wie man aus einer Heerde von Schlachtschafen (Schafe, die zum Schlachten bestimmt sind) zu jeder Stunde, wenn's beliebt, einige herausgreift und tödtet, so werden wir getödtet zu jeder Stunde: wir werden eben geachtet, wie Schlachtschafe. — So wenig gilt unser Leben!

Das also ist geschehen den Gläubigen des A. B. Und doch hatte Jehovah sich von ihnen mit Nichten geschieden. Wie auch die äusseren Schicksale sich gestalteten, seine Bundestreue blieb unverändert.

v. 37. *Διὰ τοῦ ἀγαπ.* Dafür lesen D. E. F. G. It. *διὰ τὸν ἀγαπήσαντα*, offenbar abschwächende Correctur. *Ὑπερνικῶμεν*, ein *ἅπ. εἰρ.*, in der classischen Gräcität nicht vorkommend, vom Apostel gebildet, wie *ὑπερεντυγχ.* v. 26. *M*: wir gewinnen einen Sieg, der mehr als Sieg ist. *G* wie Luther: wir überwinden weit. Ebenso Wahl: plus, quam vincimus. i. e egregie vincimus, quatenus scilicet non solum pares sumus malis, sed iis etiam longe superiores. Leichtigkeit des Siegs (Chrysosth., Theophyl.) liegt nicht im Compos. Aber immerhin wird nicht der Sieg zum Maasse seiner selbst gemacht, sondern *ὑπὲρ* geht auf das über den Sieg hinaus errungene Plus. Wir werden das verstehen, wenn wir erwägen, dass kein Sieg erfochten wird ohne Kampf, dass in den (*ἐν τούτοις πᾶσιν*) v. 35 aufgezählten Trübsalen u. s. w. alle uns anfechtenden Potenzen genannt sind. Der Sieg würde dann erkämpft sein, wenn es diesen Potenzen nicht gelingt, unsern Glauben zu beirren und uns der Gemeinschaft mit Christo zu entfremden. Der Christ aber erlangt, wenn er im Kampfe ausharrt, mehr, als den Sieg; der Feind wird nicht bloss abgeschlagen, sondern der Glaube wird gestärkt, die Gemeinschaft mit dem Herrn nur noch mehr befestigt: *ὑπερνικῶμεν*. Weit gefehlt, dass die Leiden uns von Christo abtreiben, treiben sie uns zu Ihm hin, sie bringen uns Ihm näher. Und zwar haben die Leiden diese Wirkungen *διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς* „durch den, der uns liebte". *M*: „der uns liebte, das ist: der Vermittler dieses, unsres Siegs, verhilft uns durch seinen Beistand zu demselben. Der Aor. markirt den eminenten Act der Liebe, welchen Christus durch seine Lebensopferung vollzogen hat". Bei *G* ist der historische Act ausgelöscht und an dessen Stelle die von ihm ausströmende, den Gläubigen präsente Liebeskraft gesetzt, als stände *διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ*. So aber hat der Apostel die Vermittlung des Siegs nicht gedacht; diese liegt nicht in der Liebe, womit Er uns fort und fort liebt, sondern in der Liebe, womit er uns geliebt hat, denn eine Frucht dieser Liebe, womit er uns geliebt hat, ist, dass wir gerechtfertigt sind durch den Glauben, dass wir Frieden haben Gotte gegenüber, dass wir den Eingang erlangt haben in die Gnade, in welcher wir nun stehen. In diesem Gnadenstande, in welchen wir eingetreten sind durch den, der uns geliebt hat, werden uns alle die Mittel dargereicht, durch welche wir mittelst der Stufen der *ὑπομονή*, der *δοκιμή*, und der *ἐλπὶς* zum Siege über alle die *θλίψεις* gelangen, sodass wir in denselben sogar rühmen können — alles das lesen wir in Cap. 5, 1—11 und empfangen dadurch den besten Commentar zu dem *ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς*.

vv. 38. 39. *Ἄγγελοι.* Dafür *ἄγγελος* D. E. F. G. *οὔτε*

*ἀρχαί*. Statt dessen lesen *οὔτε δυνάμεις* T. R. mit H. L. Syr. *Οὔτε δυνάμεις* am Schluss des v. 38 ℵ. A. bis G. Ita.

Nach *M* bestätigt nun Paulus die Behauptung v. 37 noch durch den Ausspruch seiner Ueberzeugung, dass u. s. w. *G*: denn ist der Ausdruck einer Beweisführung a fortiori: „„keiner der angeführten Feinde ist zu fürchten, denn selbst im ganzen Weltall ist kein Wesen, das Besorgniss einflössen könnte““. Das *πέπεισμαι* spricht die Glaubensgewissheit des Apostels aus; das Object derselben konnte begreiflicher Weiset in einer anderen Form, als in der der subjectiven Ueberzeugung nicht ausgedrückt werden.

So einfach der Sinn des Objectivsatzes ist: „Nichts wird im Stande sein, uns von der Liebe Gottes in Christo Jesu zu scheiden, so schwierig ist die Deutung der Begriffe, welche das Subject vertreten, sowohl an und für sich, als in ihrer Beziehung auf die Gesammtgruppe. Ich begnüge mich, unter den weit auseinandergehenden Erklärungen nur die wichtigsten herauszuheben. Voraus *M*: „*θάνατος* zuerst genannt, gewissermaassen nachklingend aus v. 36. *Οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαί*: weder Engel (überhaupt), noch (angelische) Mächte (insonderheit). *Οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα*: weder Einstehendes (was einzutreten anfängt), noch Zukünftiges (dessen Eintritt noch zukünftig ist); *οὔτε δυνάμεις* noch Gewalten (in grösster Allgemeinheit zu belassen). *Οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος* weder Höhe, noch Tiefe (keine Dimension des Raumes kann uns trennen). *Οὔτε τις κτίσις ἑτέρα* noch irgend etwas andres Geschaffene (begreift Alles in den vorherigen Momenten nicht Enthaltene in sich: „Nichts in der Welt“). So *M*, der zugleich bemerkt, dass Paulus in seiner Aufzählung zweimal paarweise ordnet (*θάνατος* — *ἀρχαί*) und dann noch zweimal je drei Momente zusammenstellt (nämlich *οὔτε ἐνεστ. οὔτε μέλλ. οὔτε δυνάμ.* — *οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις ἑτέρα κτίσις*), und zwar letzteres so, dass er den beiden sich entgegenstehenden, noch ein Allgemeines zugiebt.

*G* motivirt die Voranstellung des *θάνατος* wie *M*. Der Apostel denkt dabei an das Martyrium, dessen Furcht zur Verleugnung hinreissen kann; bei *ζωή* an die Zerstreuungen, Interessen, Verführungen, die zur Lauheit und Untreue führen können, wie im Falle des Demas. *Οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαὶ* weder Engel, noch Gewalten — *ἀρχαὶ* vielleicht Erzengel, aber besser so, dass der bei dem andern Paare herrschende qualitative Gegensatz auch hier zum Ausdruck kommt: gute Engel, böse Engel (so *H*). Können gute Engel auch darauf hinarbeiten, uns von Christo zu trennen? *G* antwortet: entweder haben wir eine blosse Hypothese vor uns, wie Gal. 1, 8. Oder: es liegt die Wahrheit zu Grunde, dass selbst der Gute uns irre leiten kann, wenn wir an der Creatur haften, statt uns zu Gott zu erheben. *Οὔτε ἐνεστ. οὔτε μέλλ.* Das Erste umfasst alle irdischen Eventualitäten, den Tod eingerechnet; das Zweite alle diejenigen, welche uns im künftigen Leben erwarten;

*ἐνεστῶτα* erhält durch seinen Gegensatz zu *μέλλ.* die Bedeutung: Gegenwärtiges. *Οὔτε δυνάμ.*, noch die Kräfte. Ich setze *G*s ganze Auslassung wegen ihrer Eigenthümlichkeit hieher; „Ist der Ausdruck recht, so muss man ihm die Bedeutung geben, dass er die beiden Begriffe des folgenden Paares: die Höhe und die Tiefe in einem einzigen Gedanken zusammenfasst. Es sind alle Kräfte der unsichtbaren Welt, sowohl diejenigen, welche uns erheben bis in den dritten Himmel (die Höhe), die aber in einem Augenblick durch eine Wirkung des Stolzes oder gar der heftig erregten Sinnlichkeit für das arme Menschenherz Anlass zum schrecklichsten Falle werden können; als auch diejenigen, welche uns hinabziehen in die geheimnissvollsten und unsäglichsten Aengsten (die Tiefe), wie bei Jesu in Gethsemane, als er rief: „meine Seele ist betrübt bis in den Tod (vergl.: dies ist nun die Stunde und die Macht der Finsterniss)". Noch eigenthümlicher ist *G*s Erklärung zu *κτίσις ἑτέρα.* Er verwahrt sich gegen die Fassung: irgend eine andre Kreatur. Ein armseliger Zusatz zu so reichem Inhalt, gewissermaassen ein „und so weiter". Er will *ἑτέρα* von *ἄλλη* unterschieden wissen, ersteres mehr qualirend, als numerirend. *Κτίσις* heisse hier Schöpfung, nicht Geschöpf. „Paulus sieht im Geist diese ganze Schöpfung verschwinden, auf deren Schauplatz sich das grösste Wunder der göttlichen Liebe vollzogen hat; er fragt sich, ob nicht etwa, wenn eine neue Schöpfung auferstehen und herrlichere Wunder vor den Augen des Menschen sich ausbreiten werden, in dieser neuen Zeit das Kreuz Gefahr laufen wird, verdunkelt, und die Liebe Gottes in Christo Jesu verbannt zu werden in die Vergessenheit des Vergangenen. Und er versichert kühnlich, dass, welche neue Schöpfungen auch noch nachfolgen mögen, doch für immer im Herzen der Gläubigen der erlösenden Liebe, deren Gegenstand sie hier unten gewesen sind, die erste Stelle bleiben wird". So *G*, der, wie schon hier bemerkt sein mag, mit theosophischen Fictionen eigener Erfindung den Apostel illustrirt. Es bedarf keines Nachweises, dass die postulirten Neuschöpfungen, durch welche möglicher Weise die Liebe Christi zu uns gefährdet werden könnte, im Paulinischen Lehrsystem keinerlei Möglichkeit für sich in Anspruch nehmen können, mit schlechterdings Unmöglichem aber zu operiren des Apostels unwürdig sein dürfte.

Noch einen Blick auf die früheren Auslegungen:

*Οὔτε θάνατος, οὔτε ζωὴ* neque metus mortis, neque spes vitae (Grot., ähnlich Flatt, Klee) — quidquid est in rerum natura, aut vivat aut vita careat (Koppe). — *Ἄγγελοι, ἀρχαὶ* gute Engel (Chrysosth., Theophyl., Tholuck, Fritzsche, Philippi u. A.); böse Engel (Clemens Alex., Grotius, Estius, Reiche—*M* wendet ein, dass *ἄγγελοι* ohne den Zusatz von *πονηρὸς* niemals böse Engel bedeute, was *G* nicht hätte in Zweifel stellen sollen). *Ἐνεστῶτα* und *μέλλοντα*, auf Leiden bezogen von Grot., Koppe, Rosenmüller, Flatt, Klee. *Δυνάμεις* Wunder nach Glöckler. — Am reichsten ist die Zahl der Auslegungen zu *οὔτε ὕψωμα, οὔτε βάθος*: die Weisheit

der Häretiker und die herrschenden Vorurtheile (Melanchthon), Himmel und Hölle (Theodor., Bengel, Baumg. Crus. u. A.); Himmel und Erde (Fritzsche u. A.); die Höhe des Glücks und die Tiefe des Unglücks (Koppe), Ehre und Schmach (Grot., Rosenmüller); Vornehme und Geringe (Olearius bei Wolf, neque altitudo, ex qua quis minaretur praecipitium, neque profundum, in quo aliquis minaretur demersionem (Thom. Aquin., Anselm, Estius).

Uebrigens bleibe nicht unerwähnt, dass Philippi mit Fritzsche und Tholuck die Worte *οὔτε δυνάμεις* als unächt streichen möchte, wohin auch de Wette und Baumgarten-Crusius neigen. Freilich invitis omnibus codicibus.

Nachdem ich im Vorstehenden einen kurzen Ueberblick über den Stand der Auslegung gegeben habe, darf ich mich wohl überzeugt halten, dass weitere Versuche, zu einiger Klarheit zu gelangen, sich vollkommen rechtfertigen. Auch ich will einen solchen Versuch anstellen, ohne Weiteres für mich in Anspruch zu nehmen, als das redliche Bemühen, aus dieser Dunkelheit, soweit es mir gegeben war, einen Ausweg zu suchen. Vorweg will ich angeben, was mir festzustehen scheint und gewissermaassen die Einhegung bildet, aus welcher der Exeget nicht heraustreten darf, ohne sich der Gefahr planlosen Herumirrens auszusetzen

1) Zunächst wird der Unterschied zwischen der in v. 35 aufgeführten Gruppe und zwischen der in den vv. 38. 39 festzustellen sein. Soweit ich sehe, umfasst die Gruppe v. 35 lauter Widerfahrnisse, welche der Mensch von seinen Mitmenschen erleidet — Bedrängnisse bis zum Tode durchs Schwert. Alle diese Bedrängnisse bis auf „das Schwert" sind bereits in den Erfahrungskreis des Apostels getreten; er sagt von ihnen nichts aus, was eben nur in seinen Vorstellungen vorhanden ist, sondern was er an sich selbst oder an andern erfahren.

Von dieser Gruppe ist die zweite in den vv. 38. 39 dadurch unterschieden, dass sie in Betreff der Möglichkeit der Scheidung von der Liebe Gottes Wirkungen in's Auge fasst, die nicht von Menschen ausgehen. Statt der Wirkungen nennt sie die wirkenden Principien, letztere zwiefach bestimmend, nämlich als Mächte oder als Orte, welche beide das Gemeinsame haben, Ausgangspunkte der ev. trennenden Wirkungen zu sein. Zu den Mächten, von welchen Scheidung ausgehen könnte, rechne ich *θάνατος* bis *δυνάμεις*, zu den Orten, von welchen Scheidung ausgehen könnte, *ὕψωμα* — *κτίσις ἑτέρα*.

2) Ich halte dafür, dass der letzte, gewissermaassen die Möglichkeiten erschöpfende Ausdruck *οὔτε κτίσις ἑτέρα* Mächte und Orte als kosmische erkennen lässt; sie gehören sämmtlich der *κτίσις* oder *φύσις* an.

3) Dass *θάνατος* und *ζωή* Erscheinungen sind, welche in gewissem Betracht wohl durch Menschen können herbeigeführt werden (man vergl. *μάχαιρα* in v. 35); hier aber sicherlich als über den

Menschen stehende, im κόσμος wirkende Kräfte, also als kosmische Mächte aufzufassen sind, wird kaum von Jemand bestritten werden. Anders ist es mit ἄγγελοι, ἀρχαί. Hier ist Unklarheit und Streit. Ich möchte zweierlei als gewiss hinstellen, a) dass der Apostel die ἀρχαὶ der vorliegenden Stelle nicht anders gefasst hat, als Eph. 1, 21. Col. 2, 15; dass b) Col. 2, 10, wo Christus die κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας genannt wird, jede Beziehung der ἀρχαὶ auf böse Geister ausschliesst.

4) Der Apostel hat nicht eine ihm eigenthümliche Engellehre aufstellen wollen; vielmehr giebt die Art, wie er hier und in anderen Briefen davon redet, an die Hand, dass er sich einer seinen Lesern bekannten Terminologie bedient, insoweit also gewissermaassen an die Zeittheologie sich anschliesst;

5) die zu des Apostels Zeiten verbreitetste Darstellung der Offenbarungswahrheit in speculativer Form war die hellenistische Gnosis, deren Ergebnisse der Apostel zwar überall in seinen Briefen bekämpft, ohne jedoch haltbare Ansichten über Kosmisches, bez. die wissenschaftlichen Ausdrücke dafür abzulehnen. Es versteht sich von selbst, dass Paulus dergleichen Termini sich nach seiner Weise zurechtlegt, auch wohl sie modificirt, wenn sich Missverständliches daran hängen könnte.

Ich halte dafür, dass die vorstehenden Bemerkungen ausreichen werden, um die Paulinische Partition der kosmischen Mächte, soweit sie auf die Menschen influiren und darum auf ihr Verhältniss zu Christo einwirken könnten, zu verstehen. Nach hellenistischer Gnosis ist zwischen ἀγγέλοις (λόγοις) im Allgemeinen und zwischen ἀρχαῖς insbesondere zu unterscheiden. Die ἄγγελοι haben die Aufsicht über die Vollziehung der Gottesordnungen im κόσμος; Strafen werden zwar von Gott verhängt, aber nicht von ihm selbst, sondern von den ἀγγέλοις vollzogen; sie sind gewissermaassen die kosmische Polizei, die vollziehenden Mächte; dagegen ἀρχαὶ die regierenden — das, was wir Naturgesetze nennen. Die Naturordnung aufrecht zu erhalten, ist ihr Amt. Die Ausschreitungen im Einzelnen zu rectificiren, aber auch die heilsamen Absichten Gottes in Betreff Einzelner auszuführen, die Naturkräfte (z. B. die heilenden) zu erhalten und anzuregen, Naturerscheinungen zu bewirken u. s. w. ist Function der ἄγγελοι. Die ἀρχαὶ dagegen haben auf den unverrückten Fortbestand der kosmischen Gesetze (wohin nach dem Sündenfall auch der νόμος τῆς φθορᾶς gehört) zu sehen. So kann es geschehen, dass in doppeltem Betracht eine Scheidung von der Liebe Gottes gefürchtet werden kann, entweder Seitens der ἄγγελοι, indem sie ihr Strafamt an den Sündern ausrichten, oder Seitens der ἀρχαί, indem sie fort und fort das Gesetz der φθορὰ über die Sünder erstrecken.

Zu den kosmischen Mächten aber gehören nicht bloss die im κόσμος nach Gesetz und Verordnung waltenden ἄγγελοι und ἀρχαί — kosmische Polizei- und Regierungsbehörden. Es giebt

auch Naturereignisse, gewaltige Katastrophen z. B. Ueberschwemmungen, Bergstürze, Erdbeben, zerstörende Feuersbrünste u. dergl., die den Menschen von dem Grund und Boden wegreissen, auf welchem er geboren ist und seinen Lebensunterhalt zu finden gedachte; Erdrevolutionen, die den Menschen von Allem scheiden, was ihm lieb ist. Solche Katastrophen stehen bevor, der Mensch sieht sie kommen (*ἐνεστῶτα*), andre sind zu erwarten, vielleicht recht bald (*μέλλοντα*). Dergleichen Befürchtungen sind oft mehr geeignet, den innern Frieden zu erschüttern und das Herz unsicher zu machen, somit die Klarheit des Gemüths zu trüben, welche die Liebe des Herrn zu ihrer Bethätigung erfordert, als gegenwärtige Uebel. Sie stellen sich als ausserordentliche Ereignisse neben die ordentlichen Einwirkungen, welche die kosmischen Mächte auf uns üben. Beide aber, die ordentlichen und ausserordentlichen stehen unter Gott, der über der *κτίσις* waltend, nach gnostischer Lehre nicht unmittelbar, sondern mittelbar auf den *κόσμος* durch die *δυνάμεις* influirt. Bekanntlich werden zwei Hauptkräfte Gottes unterschieden: die *δύναμις ποιητικὴ* und *βασιλική*, jede wieder in eine grössere Zahl von untergeordneten Kräften auseinandergehend. Ordentliches und Ausserordentliches, was auf den Menschen vom *κόσμος* her und durch denselben Eindruck machen könnte, steht unter der Direction der *δυνάμεις* als der letzten kosmischen Instanz, ich sage kosmischen, denn die *δυνάμεις* sind nicht als Eigenschaften Gottes aufzufassen, sondern nur als Offenbarungspotenzen Gottes für den Zweck der Erhaltung und Regierung der Welt.

So wird nun verständlich, dass der Apostel drei Paare gegensätzlich zu einander sich verhaltender Potenzen hinstellt, aber mit der letztern, in welcher sich so zu sagen die Machtwirkung auf den Kosmos zusammenfasst, abschliesst; es giebt eben nichts mehr, was den *δυνάμεις* gegenüber oder an die Seite gestellt werden könnte.

Weniger Schwierigkeit dürfte die Untergruppe in v. 39 verursachen. Der Apostel ist mit *δυνάμεις* zum Höchsten fortgeschritten und geht nun zu dem Allgemeinsten, nach einer bestimmten Machtstellung nicht mehr zu Individualisirenden über. Er nennt die kosmischen Orte, von denen noch eine scheidende, trennende Wirkung erfolgen könnte, nach ihren äussersten Dimensionen *ὕψωμα*, *βάθος*, und fügt, um Alles zu erschöpfen in Anbetracht dessen, dass alle Einwirkung aus der Tiefe und Höhe doch nur von *κτίσεις* ausgehen könne, ja dass die angeführten Dimensionen selbst *κτίσεις* sind, Raumbestimmungen, die der *κτίσις* angehören, hinzu *οὔτε τις κτίσις ἑτέρα*, also ein Geschöpf, das weder von Oben, noch von Unten, noch von irgend wo anders her im Kosmos einen scheidenden Einfluss versuchen könnte. — Der Apostel setzt hier allerdings nur noch Möglichkeiten, aber er verschmäht auch diese nicht, um geradezu Alles auszuschliessen, was als vorhanden gesetzt, oder auch nur gedacht werden kann.

*Δυνήσεται* ist hier wiederum nichts Anderes als fut. logicum:

„es ist selbstverständlich, dass u. s. w.“ Alle Mächte im Himmel und auf Erden haben eben dazu keine Macht. Ihnen so etwas zutrauen, hiesse: die von der Liebe Gottes unzertrennliche Allmacht in Zweifel ziehen.

*Τῆς ἀγάπης τ. ϑ. τῆς ἐν.* *M* meint: es sei der Ausdruck nicht verschieden von der *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* (v. 35). Die Liebe Christi sei nämlich nichts Anderes, als die Liebe Gottes selbst, in Christo an die Menschen vermittelt. Gott, der Urquell, Christus der Träger und Vermittler Einer und derselben Liebe, so dass in Christo die Liebe Gottes und die Liebe Christi die Liebe Gottes in Christo ist. *G*: „Paulus spricht hier von der Liebe Jesu, als wäre es die Liebe Gottes selber, denn diese concentrirt sich für uns in der ersteren“.

Kurz: der eine Ausdruck ist plena scriptio des andern, im Uebrigen desselben Inhalts. So neue und alte Ausleger.

Es wird mir diesmal besonders schwer, andrer Meinung zu sein, denn der dargelegte Sinn ist annehmbar. Allein, wenn ich recht sehe, so ist das Verhältniss zwischen dem vollen Ausdruck für die *ἀγάπη* in v. 39 und zwischen dem angeblich abbrevirten in v. 35 kein identisches, sondern ein pragmatisches. Zur Begründung dieser Behauptung bemerke ich Folgendes:

Durch den präpositionellen Zusatz mit dem Artikel wird die *ἀγάπη τοῦ ϑ.* individualisirt; es ist nicht die Liebe Gottes in ihrem Fürsichsein, nicht die innertrinitarische Liebe, mit welcher Gott seinen Sohn liebt, nicht die allgemeine Liebe, welche Gott allen seinen Geschöpfen zuwendet, sondern speciell die Liebe Gottes zu uns in Christo Jesu, unserm Herrn. Was heisst das? Christus ist unser Herr geworden; Er hat uns erworben und gewonnen; wir sind ihm angehörig. Der Herr im wahren Sinne des Wortes ist stets mit den Seinen solidarisch verbunden. Jeder Versuch, die Angehörigen von ihrem Herrn (also auch von Seiner Liebe, Fürsorge u. s. w. zu trennen, ist ein Angriff auf sein Herrenrecht und seine Herrenmacht. Ist unser Herr mächtiger, als alle Mächte im Himmel und auf Erden, so unterliegt keinem Zweifel, dass weder Menschen, noch Himmelsmächte etwas gegen unser Gemeinschaftsverhältniss mit dem Herrn vermögen werden.

Dies Gemeinschaftsverhältniss aber hat Christus geschichtlich durch sein Leiden und Sterben begründet; der *ἐνσαρκωϑείς*, der Mensch Christus Jesus ist unser Herr. In ihm und durch ihn ist die Menschheit in das himmlische Wesen versetzt. Die Liebe Gottes zu uns ist, so zu sagen, verbrieft und versiegelt in dem Menschen Christus Jesus. Jesus ist nicht bloss der Vermittler der Gottesliebe, sondern der Inhaber und Grund der Liebe Gottes gegen uns Menschen. Und darauf kommt es hier an, nicht auf die Ueberleitung dieser Liebe, nicht auf die Erfüllung menschlicher Individuen mit dieser Liebe; und zwar letzteres um so weniger, als die Vorstellung eines Zuflusses der Gottesliebe in unser Herz durch

die Vermittlung Christi der Lehrform des Apostels fremd ist. Christum haben heisst: Alles haben, was zum Heile erforderlich ist, auch die Liebe Gottes. Darum sind die sogenannten Zuflüsse der Gottesliebe umzusetzen in die mit der Hingabe an den Herrn, mit der Vertiefung in seine Liebe wachsende Glaubenskraft und Glaubensfreudigkeit. Kurz: die Liebe Gottes in Christo ist nicht als rinnender Quell, sondern als ein Capital aufzufassen, dessen Erträgnisse zur Verfügung aller derer stehen, die dem Herrn Jesu angehören.

Weshalb aber der Apostel in v. 35 die *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*, in v. 39 die *ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* setzt? Dass dogmatisch beide zusammengehören, darüber besteht kein Zweifel; exegetisch hat der Apostel sie geschieden. Die Momente, welche v. 35 angeführt werden, constatiren unwiderleglich, dass die Liebe Christi zu uns stärker ist, als der Tod, ja dass sie bis in die Ewigkeit, bis an den Thron Gottes hinanreicht, so dass die Folgerung in v. 35 vollständig berechtigt ist.

Aber darüber, wie sich solch Lieben Christi mit der bestehenden Weltordnung verträgt, darüber, ob diese Liebe nicht durch die Mächte, welche die kosmische Ordnung zu hüten haben, angefochten werden könnte, vielleicht sogar mit Erfolg, hatte der Apostel kein Wort gesagt. Und dass der Apostel an diese und ähnliche Bedenken gedacht hat, zeigt Col. 2, 15, sowie Andeutungen im Epheser- und im ersten Pastoralbriefe. Noch verständlicher werden uns diese Bedenken werden, wenn wir die Terminologie der damaligen Physik in unsre Redeweise einsetzen. Werden nicht von Christen unsrer Tage, die den ersten Artikel unsres Glaubensbekenntnisses gelten lassen, gegen den zweiten Artikel die „unwandelbaren, ewigen Naturgesetze“, die einer unendlichen Steigerung fähige Zeitbildung aufgeführt und auf Grund derselben die Geschichte Christi mythisch umgedeutet? Da ist denn wirklich bei Vielen ein Scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, eingetreten. — Allen diesen Bedenken tritt der Apostel mit seiner allerdings individuellen, aber zugleich apostolischen Glaubensgewissheit gegenüber, dass, wenn die Liebe Christi durch nichts, was Menschen uns anthun, erschüttert werden könne, ebenso wenig über die Liebe Gottes, welche eben in der die Menschheit umfassenden Jesusliebe wurzelt, übermenschliche Wesen, kosmische Ereignisse in Gegenwart und Zukunft, welterhaltende und weltregierende Kräfte, noch irgend welche Gewalten, mögen sie aus der Höhe oder aus der Tiefe kommen oder sonst irgend welchen Geschöpfen angehören, werden Macht erlangen können.

Mit diesem Hymnus, der allerdings an Erhabenheit und Tiefe Alles hinter sich lässt, was Menschen jemals geschrieben haben, schliesst der Apostel den letzten Abschnitt seiner Rechtfertigungslehre.

## Capitel 9.

„Mit Cap. 8 ist nicht bloss ein Abschnitt der Rechtfertigungslehre, sondern diese selbst zu Ende geführt.“ So ist die Ansicht der neuern Ausleger, auch der neuesten. Die nächsten drei Capp. 9. 10. 11 werden demzufolge als ein besonderer Theil des Römerbriefs behandelt. *M* findet darin einen Anhang über die bisherige Nichttheilnahme des grösseren Theils der Juden an der christlichen Heilsanstalt; seine Disposition ist a) 9, 1—5 Klage darüber; b) 9, 6—29 Theodicee; c) 9, 30—33 und 10, 1—21 die Schuld davon; d) 11—32 Beruhigung hierüber; e) 11, 33—36 Lobpreisung Gottes.

*G* fasst die drei Capitel als zweiten ergänzenden Theil des Römerbriefs, dessen Inhalt: die Verwerfung der Juden. *G* greift mit Philippi zurück auf das Thema 1, 16. 17. Dort sind die Juden mit erwähnt, also eine nähere Aussprache an irgend einer Stelle des Briefs nothwendig.

Ob Anhang oder ergänzender Theil — durch Beides werden gleichmässig diese drei Kapitel als eine für das Lehrganze des Römerbriefs unwesentliche Zugabe bezeichnet. Ob das so sei oder nicht, darüber soll weiter unten gehandelt werden. Vorläufig wird nur zu fragen sein, welchen Zweck doch der Apostel mit dieser Zugabe verbunden habe. Nach *M* würde der Zweck sein: über die bisherige Nichttheilnahme des grössten Theils der Juden an der christlichen Heilsanstalt zu beruhigen. Allein ist denn die feindselige Stellung des Judenvolks zum Evangelium nur eine zufällige Thatsache, in Betreff welcher genügt, Beruhigungsgründe anzuführen, oder ist es vielmehr eine in die Geschichte des Heils eingeordnete Thatsache, über welche der Apostel aus Gottes Wort Aufschluss zu geben, deren Beziehung zu der Rechtfertigung aus Gnaden er darzulegen, deren Tragweite er, soweit ihm darüber unmittelbar Auskunft ertheilt worden ist, der Christengemeinde zu enthüllen hat? Wenn letzteres, so kann es kein blosser Anhang sein, sondern ein wesentliches Stück der Heilslehre, zumal, wenn wir erwägen, dass diese Lehre nicht eine Zusammenstellung abstracter Theoreme, sondern Geschichte ist.

Noch seltsamer ist die Ergänzungshypothese, welche annimmt, dass der Apostel zur vollständigen Ausführung seines Thema's 1, 16. 17 die Judenfrage noch besonders in Besprechung habe ziehen müssen. Als ob in dem Lehrganzen ein einziges Stück hätte behandelt werden können ohne Bezugnahme auf Israel und seine Geschichte! Zudem drückt das angebliche Thema die Bestimmung des Evangeliums für Juden und Griechen aus, für die Juden zuerst. Die nähere Ausführung aber würde die Juden zuletzt bringen. Ferner ist in 1, 16. 17 der Juden eben nur Erwähnung geschehen, um den universalen Charakter des Evangeliums zu bezeichnen;

in den Capp. 9. 10. 11 ist von den Juden in ganz anderem Betracht die Rede, also keineswegs ausgeführt, was in 1. 16. 17 thematisch angedeutet sein soll.

Anders haben Baur, Mangold, Holsten, Lipsius, sowie die Tübinger Schule den Zweck formulirt. Der Apostel, sagen sie, habe den Zweck gehabt, die judenchristliche Majorität der römischen Gemeinde mit der Mission des Apostels auszusöhnen. Was sie, zum Theil in vielfach verschiedenen Modificationen lehren, hat Weizsäcker in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, sich auf 9, 3. 11, 1. 11, 13 stützend, unter specieller Bezugnahme auf die Tübinger, aber auch ausreichend für die anderen, widerlegt.

Ein besondrer Zweck, aus welchem sich der Charakter der drei Capitel als eines blossen Anfangs oder einer blossen Ergänzung herleiten liesse, ist also bisher nicht nachgewiesen worden, wird auch wohl nicht nachgewiesen werden.

Somit empfiehlt sich, auf die Meinung älterer Dogmatiker und Exegeten zurückzugehn, nach welcher Paulus in diesen drei Capiteln das Lehrstück von der Erwählung abhandelt. So allgemein gefasst, hat jedoch diese Meinung wider sich, dass der Apostel, wie dem Leser sofort entgegentritt, nicht eine dogmatische Abhandlung giebt. Der Inhalt ist durch und durch religions-geschichtlich, oder noch besser: dogmengeschichtlich und zwar mit ausschliesslicher Beziehung auf die Rechtfertigung durch den Glauben allein, insoweit sie dem Judenthum controvers ist.

Damit ist aber auch die Zugehörigkeit zu dem Lehrganzen des Briefes gegeben, wenn es sonst richtig ist, dass das Thema des Briefs eben die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum Jesum ist. Zu eben dieser Annahme nöthigt die solidarische Verbindung der Heidenmission mit der Judenmission, welche das 11. Capitel unzweifelhaft lehrt. Die vollste Bestätigung aber erhält diese Auffassung durch den Schluss des 11. Capitels. Insbesondere würde die Doxologie 11, 36 am Schlusse eines Anhanges oder einer ergänzenden Zugabe kaum verständlich sein. Wohl aber krönt sie in der würdigsten Weise die Darlegung der apostolischen Lehre, als in welcher der Nachweis nunmehr vollständig erbracht ist, *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.*

Ich gehe nun zu der Auslegung von Cap. 9, 1. 2 über, welche Verse die Einleitung zu dem folgenden, ebenso wichtigen, als schwierigen Abschnitt 9, 3—6 enthalten.

Der Apostel deutet mit keiner Silbe an, dass er vorhat, Probleme der Theodicee zu lösen. Er hat das 8. Capitel mit der Darlegung seiner persönlichen Glaubensgewissheit (*πέπεισμαι, ὅτι* vv. 38. 39) geschlossen. Er müsste sein eignes Fleisch vergessen haben, wenn sich nicht unmittelbar neben den Jubel der Heilsgewissheit, neben das beseligende Gefühl, einen solchen Herrn zu haben, und durch ihn der Liebe Gottes sicher sein zu dürfen, der Gedanke hingestellt

hätte, dass sein Volk, dessen herrliche Vorgeschichte gerade um desswillen so herrlich ist, dass sie auf solchen Herrn hinführt, durch seine eigne Schuld des Heils verlustig gegangen ist. Neben den Hymnus tritt die Klage, er stimmt sie an, dessen sich bewusst, dass sein Volk ihn für einen Abtrünnigen erachtet, dass es von ihm nicht Theilnahme erwartet, sondern Hass. Er versucht es, ob er nicht mit den Versicherungen seines unablässigen Schmerzes über die Stellung seiner Volksgenossen dem Evangelio gegenüber, Vertrauen erwecken möchte für seine Worte, und, wo möglich, Eingang finden in ihre Herzen.

Wie ich meine, tritt aus dieser Erwägung uns sofort der psychologische Zusammenhang zwischen dem 8. und 9. Capitel entgegen, auch hiedurch beweisend, dass nicht eine nebensächliche Abhandlung, sondern eine aus dem innersten Herzen des Apostels entsprungene Auseinandersetzung mit den Geschicken seines Volkes vorliegt, welches eine Lehre nicht anerkennen will, die es Jahrhunderte lang in seinem Schoosse getragen hat.

Was der Apostel so schmerzlich beklagt, spricht er in den beiden ersten Versen noch nicht aus. *M*: „aus zarter Schonung überlässt er dem Leser, solches aus dem Folgenden zu entnehmen. *G*: „es kostet ihn zuviel, dies verhängnissvolle Wort auszusprechen; jeder Leser wird es durch Stillschweigen schon errathen". Reuss: „er hat es vergessen". Dass der Schmerz auf die ἀδελφοὶ καὶ συγγενεῖς αὐτοῦ κατὰ σάρκα geht, sagt er im nächsten Verse selbst; der Apostel hat's nicht vergessen; die „zarte Schonung", die „Selbstüberwindung" erledigt sich alsobald bei Nennung des ihn schmerzlich bewegenden Objectes. Mehr war ja nicht nothwendig, als dass er die Personen nannte, die ihm schmerzliche Kümmerniss bereiteten. Uebrigens meine ich, aus v. 3 erschliessen zu sollen, dass der apostolische Schmerz anders zu formuliren ist, als gemeinhin geschieht, nicht so: mich schmerzt, dass sie Christum verwerfen, sondern so: mich schmerzt, dass ich anders stehe, als sie; dass ich von ihnen geschieden bin durch Christum (das habe ich für meine Person nicht gewollt, so v. 3).

v. 1. Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ. *M*: „in meiner Gemeinschaft mit Christo", unter Berufung auf Tholuck, welcher erklärt: Χριστὸς sei das Element, in welchem, als Paulus dies sagte, seine Seele sich bewegte. So auch *G*. Aeltere Ausleger, sowie einige neuere, unter denen Flatt, Reiche, Köllner, finden hier eine Art Schwurformel. Richtig bemerkt *M*, dass der Apostel nie bei Christo schwört; der griechische Sprachgebrauch würde überdies πρὸς c. gen. fordern. — Sicherlich ist ἐν Χριστῷ auf die Gemeinschaft Pauli mit Christo zurückzuführen. Aber weder die Apostel, noch die Leser werden den Ausdruck sich erst auf dem Wege der Paraphrase angeeignet haben. Der Satz heisst einfach: ich rede die Wahrheit als Christ. Οὐ ψεύδομαι ist sicherlich mit Beziehung auf jüdische Verläumdungen gesagt. Man vergl. 2 Cor. 11, 31.

Gal. 1, 20. 1 Tim. 2, 7 und zu dem allen Röm. 3, 7, wo der Apostel geradezu ein ihm zur Last gelegtes ψεῦσμα erwähnt. Diesen einfachen Grund, weshalb der Apostel negativ noch einmal sagt, was er bereits positiv gesagt, verkennt *G*, wenn er wunderbarer Weise das οὐ ψεύδομαι lediglich auf ἐν Χριστῷ bezieht: „ich lüge nicht, wenn ich behaupte, dass ich, was ich da sage, im Angesicht Christi erkläre“. Συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πν. ἁγ. gehört nicht zu οὐ ψεύδομαι, ist also auch nicht Begründung (so *M*), sondern zu ἀλήθ. λ. ἐν Χρ., eine Darlegung aller derjenigen Momente, welche bei der Aussage eines Christen zusammenwirken und ihr den Charakter unzweifelhafter Wahrheit verleihen. Der Apostel nennt die συνείδησις nicht als Instanz, ebenso wenig das πν. ἅγιον. Wenn *G* meint: Paulus habe seine Sache auf „zweier oder dreier Zeugen“ Wort stellen wollen, so ist das sicher ein Irrthum, denn der Jude hätte doch solche Zeugen als vollgültige schwerlich angesehen. Es kann also des Apostels Absicht nur diese sein, dem Leser einen Blick in sein Inneres und damit zugleich in die Momente zu geben, welche jede Aussage eines Christen begleiten und ihr das Präjudiz der vollkommnen Wahrhaftigkeit sichern. — Aussagen im Allgemeinen können gemacht werden, ohne dass das Innere damit übereinstimmt. In diesem Falle weiss der Mensch das, was der Mund aussagt, anders. — Dass dies bei der Aussage des Apostels nicht zutreffe, dass die συνείδησις mitwisse um die Richtigkeit der Aussage und so das gesprochene Wort bezeuge, hebt Paulus hervor, als das erste Merkmal der Wahrheit. Aeusseres und Inneres müssen übereinstimmen und sich gegenseitig Zeugniss geben. Nun aber ist gedenkbar, dass das Wissen, welches der Mensch von irgend welcher Thatsache hat, das innere Bild derselben, um mich so auszudrücken, getrübt ist durch das subjective Interesse; es handelt sich bei einer Aussage vielleicht um grosse Güter, um Leib und Leben. Bei Prüfung einer Aussage um Feststellung ihrer Wahrhaftigkeit wird also auch das zu untersuchen sein, ob der Sprechende nicht bloss den Willen gehabt hat, die Wahrheit zu sagen, sondern ob sein Wille, bez. das Wahrheitsbild, was er in sich trägt, nicht getrübt war durch Parteilichkeit, durch subjectives Interesse. Der Apostel jedoch konnte mit Fug und Recht von sich sagen, dass er allen diesen irdischen Interessen, die sonst auf die Erfassung und Darstellung der Wahrheit Einfluss üben, abgestorben und dass darum sein Leben aus der trüben Sphäre der Tendenz in die Sphäre des reinsten Lichtes, oder mit andern Worten in die des heiligen Geistes gerückt sei. Der Apostel hebt auch dies Moment hervor und erfüllt damit alle Bedingungen, welche für die Glaubwürdigkeit einer Aussage gestellt werden können: sein Inneres (συνείδησις) ein völlig glaubwürdiger Mitzeuge, weil es durch und durch bestimmt ist durch den heiligen Geist, also sein Zeugniss nicht abgiebt auf Grund irgend welcher irdischen Motive, sondern in

der Sphäre der lautersten Wahrheit. — Es ist demnach ἐν πν. ἁγίῳ mit συμμαρτυρ nicht, wie etliche wollen, mit συνειδ. μ. zu verbinden.

v. 2. Leicht ist aus λύπη, ὀδύνη mit ihren Epithetis die erregte Gemüthsstimmung des Apostels zu erkennen. Es ist dem tiefen Schmerze eigen, dass er die Ausdrücke häuft, weil es in der Sprache kein einfaches Wort giebt für das innere Weh. Dem Schmerzensträger gewährt es eine traurige Befriedigung, das, was innerlich drückt und peinigt, immer wieder und in andern Wendungen zu sagen.

v. 3. Es wird vor Allem der Begriff des ἀνάθεμα festzustellen sein in dem Verhältniss zu ἀνάθημα. Die alten Grammatiker haben darüber folgendes: Thomas Mag. ἀνάθημα, οὐκ ἀνάθεμα. Weshalb nicht, sagt Moeris Attic. ἀνάθημα ἀττικῶς, ἀνάθεμα ἑλληνικῶς. Hiernach bestände zwischen ἀνάθημα und ἀνάθεμα nur ein dialectischer Unterschied, ohne Einfluss auf die Bedeutung. Dagegen Cod. Gud. ἀνάθημα ἀναθέματος διαφέρει, ἀνάθημα μὲν γάρ ἐστι τὸ διὰ τοῦ η γραφόμενον τὸ ἀνιερούμενόν τι καὶ ἀνατιθέμενον ἱερῷ τινι τόπῳ· ἀνάθεμα δὲ διὰ τοῦ ε ἐκφωνούμενον τὸ ὕβρεως ἐχόμενον καὶ ἀναθεματισμοῦ. Suidas wieder schreibt: ἀνάθημα πᾶν τὸ ἀφιερωμένον θεῷ — λέγεται δὲ καὶ ἀνάθεμα. Wenn Reinesius in der ep. IV. an seinen Freund Helmius schreibt (Thom. Mag. ed. Jacobitz p. 47): ἀνάθημα et ἀνάθεμα apud scriptores utriusque foederis differre non est dubium; profani usurpant promiscue, so ist der letzte Satz nur mit der Einschränkung richtig, dass die Attiker niemals promiscue schreiben, sondern stets ἀνάθημα setzen; dagegen sehr vereinzelt in der spätern profanen Gräcität, sowie in 2 Macc. 2, 13 ἀνάθεμα für ἀνάθημα (so Judith 16, 19. 2 Macc. 9, 16. 3 Macc. 3,17) sich findet, wobei immerhin noch unentschieden bleibt, wieviel davon auf die Rechnung der Abschreiber kommt. — Ebenso ist die allgemein verbreitete Annahme: im N. T. finde sich ein Unterschied zwischen ἀνάθημα und ἀνάθεμα mit Vorsicht aufzunehmen. Ἀνάθημα in der Bedeutung Weihgeschenk hat die ed. recepta nur einmal, nämlich Luc. 21, 5. Aber auch dies einmalige Vorkommen ist durch die Codd. א, A. und C. in Frage gestellt, welche ἀναθέμασιν schreiben. Diese Variante ist von Lachmann und Tischd. in den Text aufgenommen. Somit ist der von Reinesius gegebene Bescheid dahin zu berichtigen, dass im N. T. ein Unterschied der Bedeutung zwischen ἀνάθημα und ἀνάθεμα nicht nachzuweisen ist, weil nur die letztere Schreibweise vorkommt. — Wir werden im Allgemeinen uns so auszusprechen haben, dass die spätere Gräcität für „Weihgschenke" ἀναθήματα und ἀναθέματα setzt, dagegen ἀνάθεμα in der Bedeutung חֵרֶם lediglich der neutestamentlichen und kirchlichen Gräcität angehört und niemals mit ἀνάθημα vertauscht wird.

Was heisst nun ἀνάθεμα? Es heisst nach seinem Etymon etwas höheren Ortes (ἀνα—) Niedergelegtes oder zur Verfügung Ge-

stelltes, etwas Geweihtes. Was geweiht wird, sei es Gotte oder hochgestellten Persönlichkeiten, das wird selbstverständlich dem gemeinen Gebrauch entzogen.

Ist nun das Object ein Geräth, so wird dies eben aus dem Bereich der für den profanen Gebrauch bestimmten Geräthe herausgenommen und höheren Orts niedergelegt, weil ausschliesslich zu höherem Gebrauch gewidmet. Ist das Object ein lebendiges Wesen, so ist die Herausnahme aus dem Kreise der Lebendigen eo ipso Tödtung; die Widmung wird erst mit der Tödtung perfect. Es ist kein Zweifel, dass חֵרֶם in vielen Stellen des A. T. so aufzufassen ist, auch dann, wenn es sich auf Menschen bezieht, namentlich auf bundbrüchige und darum aus dem Volke auszurottende Israeliten. Mit dieser Begriffserweiterung, welche die Verfügung über das zeitliche Leben des Gebannten in sich schliesst, ist chérem nicht in den christlichen Sprachgebrauch übergegangen, wohl aber hat das Moment der Ausschliessung seine volle Verwendung gefunden. — Der Christ ist Gottes Eigenthum, aber er ist es durch die Gemeinde, sowie in und mit der Gemeinde Gottes. Sein Verhältniss zu Gott ist überall durch die besondern Gnaden, in denen die Gemeinde durch Christum steht, vermittelt und bestimmt. Jemanden aus der Gemeinde ausschliessen, heisst ihn aus dem Bereiche dieser Gottesgnaden, an denen die Gemeinde participirt, entfernen, und — weil solches nicht geschehen kann, bevor nicht die Gemeinde alle ihr zu Gebote stehenden Mittel erschöpft hat, um das Gemeindeglied sich zu erhalten — ihn, der sich nicht hat halten lassen wollen, aus der Gemeinschaft mit Christo entlassen und dem gerechten und heiligen Gott zur Verfügung stellen.

Wenn Paulus das Anathema ausspricht über jeden, der ein anderes Evangelium predigt, so kann damit nur gemeint sein, dass ein solcher, aller Gottes-Gnade baar, dem Gericht verfallen sein soll. Wer zu Jesu sagt: *ἀνάθεμα*, der bezeichnet ihn damit als von Gott verworfen oder verflucht. Wer den Herrn Jesum nicht lieb hat, der sei *ἀνάθεμα*, sagt der Apostel 1 Cor. 16, 22, und erklärt damit einen solchen als ausgeschlossen von aller Gottesgnade.

In der vorliegenden Stelle ist die Gemeinschaft, von welcher ein Ausschluss erfolgen soll, ausdrücklich genannt: *ἀπό* (nicht *ὑπό*) *τοῦ Χριστοῦ*. Der Artikel deutet an, dass der Apostel eben den historischen Christus im Sinne hat, Jesum Christum, nicht den jüdischen Messias, nicht die messianische Idee.

Gehen wir nun zu der von den neuern Auslegern fast einmüthig angenommenen Auslegung über, so ist *ηὐχόμην* soviel als *ηὐχόμην ἄν*, ich würde wünschen, sc. wenn es statthaft wäre, wenn (nach *M*) der Inhalt des Wunsches zum Besten der Israeliten geschehen könnte, unter Hinweisung auf Gal. 4, 20. Also im Zusammenhange: „ich würde wünschen, von Christo gebannt zu sein, d. i. der ewigen *ἀπώλεια* zu verfallen.“ *Αὐτὸς ἐγώ* aber soll

heissen: im Gegensatz gegen die Brüder „deren Mehrzahl Paulus als ἀνάθεμα ἀπὸ Χριστοῦ der ἀπώλεια entgegengehen sieht.“ (M)

Diese, der Hauptsache nach bereits von Photius in ep. 216 vorgetragene, von Lightfoot, Witsius u. A. wiederholte und von Glassius in seiner rhetorica sacra vertheidigte Erklärung hat denn doch zu vielerlei Bedenken Veranlassung gegeben, deren Summe darin wurzelt, dass auch die Ueberschwenglichkeit der Liebe Pauli zu seinem Volk den gottlosen Wunsch nicht entschuldigen könne, von Christo unter gewissen Umständen ausgeschlossen zu sein. Dass das eingeschobene si liceret, si concederetur zur Milderung des Wunsches nichts beiträgt, im Gegentheil den Apostel, der sehr wohl wusste, dass seine Anathematisirung zum Besten Anderer an allerhöchster Stelle niemals würde angenommen werden, zumal Christus selbst ein Fluch für alle, auch für die Juden geworden und die Ehre seines Opfers auch nicht mit St. Paulo zu theilen gewillt ist, dass den Apostel, sage ich, ein solcher Wunsch mit dem Vorwurfe, leere Worte gemacht zu haben, beladen würde.

Man hat nun versucht, durch eine mildere Fassung des ἀνάθεμα nachzuhelfen. Paulus, so sagen etliche (s. Wolf's Curae zu d. St.) habe nur den Ausschluss aus der christlichen Gemeinde über sich ergehen lassen wollen, falls solches den Juden zum Heil gereichen könnte. Andere verstehen unter ἀνάθεμα die Hingabe des zeitlichen Lebens, einen gewaltsamen Tod; ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ heisse soviel, als um Christi willen. Noch andere bringen, um nur den χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ los zu werden, weil es ihnen undenkbar scheint, dass er jemals auch nur hypothetice in den Wünschen des Apostels gelegen haben könne, das ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ in unmittelbare Beziehung zu ηὐχόμην, also: ich würde es mir von Christo wünschen, erbitten.

Dass alle diese Milderungsversuche an den richtig verstandenen Texteswortеn scheitern, ergiebt sich bei einiger Ueberlegung sofort. Man hat sich also — vorausgesetzt, dass ηὐχόμην wirklich heisst: ich würde wünschen, mit der Thatsache abzufinden, dass der Apostel zu einer eventuellen Ausschliessung von Christo und seinem Heil nicht nur zugestimmt, sondern unter gewissen Voraussetzungen eine solche sogar gewünscht habe. Das Beste, was hierüber gesagt worden ist, rührt von Bengel her, dessen Auslassung ich wegen ihrer Umfänglichkeit nicht wörtlich mittheile, wohl aber ihrem hauptsächlichsten Inhalt nach besprechen will.

Bengel führt zum ersten aus, dass sich über das Maass der Liebe bei Moses und St. Paulus nicht urtheilen lasse; unser Maassstab sei zu klein. Dann heisst es: der Apostel würde wohl selbst kaum im Stande gewesen sein, über das, was er im Paroxysmus des Affects geredet, Auskunft zu geben. — Demnächst: der Apostel hätte gewiss seinen Wunsch unter die Bedingung gestellt: wenn's möglich wäre. Aber wer denkt denn in der Ecstase an Bedingungen! Dann: Paulus habe wohl so von Christo verlassen sein

wollen, wie Christus am Kreuz von seinem himmlischen Vater. Bengel hat sicher nicht daran gedacht, dass seine Parallele fast an Blasphemie streift. Endlich soll ἀνάθεμα milder sein, als κατάρα und keineswegs ausdrücken excommunicationem ab aeterna societate ecclesiae!

Von allen diesen Argumenten hat *M* nur das erste sich angeeignet. Er sagt: „Man hat oft eingewendet, der Wunsch dieser ἀπώλεια sei unvernünftig. Aber der Maassstab selbstischer Reflexion passt nicht zu dem Affect ungemessener Selbstverleugnung und Liebe, in welchem Paulus hier redet.“ Es sei mir vergönnt, bei dem ethischen Gedanken, welcher dieser Apologie zu Grunde liegt, etwas länger zu verweilen.

Was ist denn das für ein Affect ungemessner Selbstverleugnung und Liebe, der den Apostel die Möglichkeit denken lässt, um seines Fleisches willen von Christo ausgeschlossen zu sein? Der Apostel hatte Alles — also auch seine Nationalität und was damit zusammenhing, für Schaden erachtet, um Christum zu gewinnen (Phil. 3, 8). Er konnte in Wahrheit sagen: Christus ist mein Leben (Phil. 1, 21) und „so lebe nun nicht ich, sondern Christus in mir!“ — Das absolute Ziel seines Wunsches ist Christus und sein Heil; die absolute Grenze seines Denkens, Fühlens und Wollens die Gemeinschaft mit Christo. Selbst in der Verzückung tritt er aus diesen Schranken nicht heraus; er weiss sich als einen ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ 2 Cor. 12, 2. — Und nun soll es doch einen Preis geben, um welchen der Apostel seine Gemeinschaft mit Christo dran zu geben geneigt wäre, eine Liebe, die für den Apostel doch noch höher stände, als die Liebe zu Christo? An den schweren Bedenken wird auch nicht das Mindeste dadurch geändert, dass diese Gewissheit eben nur ein Wunsch, und zwar ein unter Vorbehalt ausgesprochener, eventueller Wunsch war. Ist nicht eine Liebe unter Vorbehalt eine Herabsetzung der Liebe Christi? Und, wenn es etwa nicht so ernstlich gemeint war, sinkt dann nicht die Aeusserung des Apostels zu einer blossen Phrase herab, und ist eine solche Phrase des Apostels würdig, ist sie mit der Stellung eines Christen vereinbar?

*M* freilich meint: das seien subjective Reflexionen und ein solcher Maassstab passe nicht zu dem Affecte ungemessener Selbstverleugnung und Liebe, in welchem Paulus hier rede. Ich habe dieser zuversichtlichen Rede die nachstehende Reflexion entgegenzusetzen: Es wird gerade das in unsrer Zeit gegen das positive Christenthum von wissenschaftlichen Männern vorgebracht, dass es die absolute Religion nicht sein könne, weil es schliesslich auf dem Begriff des Lohns basire. Der Egoismus sei nicht überwunden, sondern beherrsche principiell das ganze christliche Lehrsystem. — Nun aber ist von Egoismus d. i. von der Herrschaft des sündigen Ich oder Selbst im Menschen zu unterscheiden die von Gott selbst dem Menschen angeschaffene Bestimmtheit, ein Ich, ein Selbst zu

sein. Dies Ich geltend zu machen, für dies Ich Sorge zu tragen, dass es erlangt, wozu es von Gott selbst gesetzt ist, das ist nicht Egoismus oder Selbstsucht, sondern eine dem Willen Gottes entsprechende Bethätigung der Individualität. Diese correcte Selbstbethätigung werfen unsre modernen Wissenschaftler mit der sündigen Selbstbethätigung, d. i. der Selbstsucht in einen Topf und tadeln dann an dem Christenthum Lehren, die es niemals gelehrt hat, sondern die nur im Kopfe dieser Leute existiren. Ein Heraustreten aus diesem von Gott selbst gesetzten Ich, eine Entäusserung von diesem, dem Menschen als solchen eingestifteten Selbst wäre eben eine Negation der Gottesstiftung, ein Selbstmord im tiefsten Sinne des Wortes. Dergleichen Forderungen, die gewöhnlich unter dem Scheine der sublimsten Weisheit und hochgradigsten Sittlichkeit vorgebracht werden, sind nur verständlich von pantheistischen Anschauungen aus, bei denen nach Art des irdischen Religionssystems als das Höchste die Selbstnegation und schliesslich das Verschwimmen im Absoluten gelehrt und geglaubt wird. Im Christenthum, das die Individualität als Gotteswerk und die Fortdauer derselben als Gottes Willen, darum aber auch die Verantwortlichkeit des Ich vor Gott kennt, hat alles Denken, Fühlen und Wollen an dem Ich, bez. an der Gottesbestimmung über das Ich seine Schranke. Welche Verwirrung selbst unter den sogenannten Hochgebildeten über diesen Gegenstand herrscht, wie man ein solches Hinausgehen über das gottgesetzte Interesse des Ich als den höchsten Grad von Liebe angesehen wissen möchte, ist mir aus der Aeusserung eines feinen, hochbegabten Mannes, der besonders von Schleiermacher angezogen und zum Glauben geführt sein wollte, entgegengetreten, der geradezu behauptete: das sei ein niederer, elementarer Grad der Nächstenliebe, innerhalb der Grenzen der gewöhnlichen Gerechtigkeit Opfer zu bringen; die Vollendung der Liebe stehe darin, für den Nächsten, wenn es nicht anders sein könne, zu stehlen. — Da haben wir ein Evangelium von dieser ungemessenen Selbstverleugnung! Und dagegen zeugen, das soll selbstsüchtige Reflexion sein!!

Eben darin aber zeigt sich die Wahrheit des Christenthums, dass es eine solche Masslosigkeit des Affects nicht kennt. Das Maass alles Christlichen ist Christus; ein Hinausgehen über ihn, wenn auch nur in Form eines Wunsches, ist masslose Selbstüberhebung. Ich begreife Michaelis vollständig, wenn er von dem *ηὐχόμην* nach recipirter Fassung sagt: das wäre ein rasendes Gebet.

Nein, nein. Des Apostels Liebe zu seinem Volk war gross, aber noch grösser die Liebe zu Christo, er würde niemals über die grösste und seligste Liebe mit der Liebe zu seinem Volke hinweggeschritten sein. Das ist Apostasie von Christo lassen, um irdischer Zwecke willen — und wären es die tief gemüthlichsten. So etwas kann der Apostel auch nicht eventuell gewollt haben, falls ihm nämlich als Aequivalent für das Verlassen Christi die Rettung seines Volks zugesagt worden wäre.

Weiter ist zu erwägen, dass der Apostel nicht vergessen hat, auch nicht vergessen haben kann, wie Christus auch für die Israeliten ein Fluch geworden ist, und wie es nunmehr lediglich an ihnen selbst liegt, wenn sie des Heils nicht theilhaftig werden. So konnte Paulus, wenn er wirklich diesen Wunsch gehegt, damit nicht ein Gott zu bringendes Opfer im Sinne gehabt haben, um die Zulassung seines Volkes zu ermöglichen, sondern um das Volk willig zu machen, das auch ihm bereitete Heil anzunehmen. Wie konnte der Apostel auch nur als möglichen Fall setzen, dass Gott um seiner Selbstopferung willen von der Heilsbedingung des freien, subjectiven Glaubens der Israeliten Umgang nehmen würde? Wünschen aber, was jeder besseren Erkenntniss diametral widerspricht und weder bei Gott, noch bei Menschen, sich erfüllen kann, das ist unsinnig. Eine leere Phrase aber sollte man doch dem Apostel nicht unterstellen.

Und über dem allen: si concederetur, si fieri posset, steht nicht im Texte.

Das Vorstehende wird genügen, um die recipirte Auffassung von v. 3 als des Apostels unwürdig ja als unmöglich, erscheinen zu lassen. Wir haben damit ein Recht erlangt, die grammatische Grundlage jener Auffassung einer erneuten, sorgfältigen Revision zu unterziehen. Vielleicht ergiebt sich, dass der unmögliche Sinn einfach aus ungrammatischen, also sprachwidrigen Voraussetzungen herrührt.

Ich wende mich an das ηὐχόμην, das soll heissen: „ich würde wünschen,“ heisst aber nicht so. Es fehlt ἄν. Wolf (Curae Tom. III p. 165) findet es unbedenklich, ἄν zu ergänzen. Er beruft sich auf Act. 25, 22 und auf etliche Commentatoren, welche für das optative Imperf. ohne ἄν aus den Profanscribenten Beispiele gesammelt haben wollten. Im Allgemeinen hat Winer (Gramm. 6 S. 253) zu dem vorliegenden Falle sich richtig ausgesprochen, wenn er sagt: „das imperf. ind. steht zuweilen, wo wir den Conjunctiv setzen würden — ἄν aber darf man in jenen Fällen nicht für ausgelassen erachten, da alle jene Sätze den Gedanken an eine Bedingung, unter welcher etwas gut gewesen wäre oder hätte geschehen müssen, im Sinne der Griechen ausschliessen s. Herm. partic. ἄν § 12.“ Winer fährt fort: „etwas anders zu erklären ist ἐβουλόμην et cet. vellem (ohne ἄν) z. B. Act. 25, 22 ἐβουλόμην καὶ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀκοῦσαι ich wünschte auch (durch die Erzählung neugierig gemacht) den Menschen selbst zu hören.“ Die von Winer dazu angeführten Stellen aus Profanscribenten hat grossentheils Hermann in seinem Buche de part. ἄν S. 66 und flgg. behandelt, und festgestellt, dass ἐβουλόμην von ἐβουλόμην ἄν unterschieden sei; „recte ἐβουλόμην sine ἄν siquidem non est oppositum at non cupio“. In dem ἐβουλόμην ohne ἄν ist also die Fortdauer des Wunsches ausgedrückt: ich wünschte (vorher) und wünsche noch; ἐβουλόμην ἄν würde heissen: ich würde unter Umständen wün-

schen; jetzt wünsche ich nicht. So Hermann. Schoemann, einer der tüchtigsten Grammatiker der Neuzeit sagt zum Isaeus p. 435: addita particula ἂν voluntatem significamus a conditione suspensam: vellem, si liceret; omissa autem particula etiam conditionis notio nulla subintelligitur, sed hoc potius indicatur, vere nos illud voluisse, etiamsi omittenda fuerit voluntas, scilicet quod frustra nos cognovimus. Im Grunde genommen dasselbe, was Hermann giebt. Winer selbst führt diese Schömannsche Bemerkung an, hält es aber doch, ohne irgend wie andere Gründe für sich zu haben, als die eingerostete Auslegung, für zulässig, bei seiner Auffassung von Act. 25, 22 zu bleiben, statt zu bedenken, dass die urbane Art der griechischen Ausdrucksweise es mit sich bringt, dem Machthaber gegenüber nicht direct mit βούλομαι vorzugehen, sondern den Wunsch in der imperfecten Form (als einen lang gehegten) auszudrücken, ohne über seine Verwirklichung etwas auszusagen. Selbstverständlich wird solche Art, sich auszudrücken, zumal in fürstlichem Munde, für den damaligen Machthaber der stärkste Antrieb gewesen sein, denselben sofort zu erfüllen.

Winer hat aber nicht bloss die Hermann-Schömannschen Bemerkungen unberücksichtigt gelassen, sondern er trägt kein Bedenken, auch unser ηὐχόμην jenem ἐβουλόμην anzureihen, und so mit zwei sehr zweifelhaften Stellen gegenüber der Grammatik zu Gunsten der herkömmlichen Auslegung Stellung zu nehmen. Wieder ein Beispiel, was Grammatik und Lexicon gegen exegetische Vorurtheile vermögen, zumal wenn letztere von namhaften Männern vertreten werden.

Mir ist es nicht zweifelhaft, und ich glaube: dasselbe wird bei allen denen der Fall sein, welche meiner Ausführung mit Aufmerksamkeit gefolgt sind, dass das eingeschobene vellem, si liceret geradezu falsch und das Gegentheil richtig ist, nämlich der bedingunglose Wunsch, ein ἀνάθεμα zu sein von Christo zu Gunsten seines Fleisches.

Die Sache wird freilich, nachdem die Möglichkeit einer Restriction durch die Grammatik abgelehnt ist, immer unbegreiflicher. Und doch liegt es sehr nahe, durch das Betreten eines Weges, der längst eingeschlagen, aber unter dem Vorwande sprachlicher Bedenken wieder verlassen worden ist, völlige Klarheit zu erlangen. Doch ich will nicht vorgreifen, sondern mich lediglich auf das Stadium zurückziehen, in welchem dermalen die Untersuchung steht.

*Ηὐχόμην* also ist reines Imperfectum; es handelt von einem Wunsche, den der Apostel früher andauernd gehabt hat. Es ist ein lexicalisches grammaticalisches Falsum, was man den auf diesem Wege Fortschreitenden entgegenhält, wenn man kühnlich behauptet: es hätte in diesem Falle heissen müssen: ηὐξάμην πότε oder dergleichen. Der Apostel redet nicht von einem Factum, welches irgend einmal vorgekommen ist und nunmehr rein der Vergangenheit angehört (aor.), sondern von einem nicht zur Erfüllung gelangten, andau-

ernden Wunsch (imperf.). Wäre der Wunsch damals, als der Apostel schrieb, bereits zur Erfüllung gelangt oder vom Apostel entschieden aufgegeben worden, dann allerdings hätte ηὐξάμην mit oder ohne πότε stehen müssen.

Ich werde mich über das Imperf. noch des Weitern auslassen, wenn ich zuvor über das Subject des ηὐχόμην, nämlich über αὐτὸς ἐγὼ mich ausgesprochen habe. Ich habe zwar zu Röm. 7, 25 eingehend darüber gehandelt, meine aber an jener Stelle nicht Alles gesagt zu haben, was zum richtigen Verständniss der vorliegenden Stelle gereichen könnte, und erlaube mir daher, die Formel hier in wiederholte Besprechung zu ziehen.

Dass αὐτὸς vor ἐγὼ nicht bloss accentuirt, sondern das ἐγὼ eigenthümlich modificirt, ist von den neuern Auslegern nicht verkannt worden. Fritzsche, sowie Tholuck haben sich in eingehender Weise damit beschäftigt. Nach ihnen soll αὐτὸς vor ἐγὼ entweder opponirende oder declarirende Bedeutung haben. Der Gegensatz in Röm. 7, 25 ist nach Fritzsche in διὰ Ἰησοῦ Χρ. enthalten; ἐγὼ αὐτὸς soll bedeuten; ich selbst d. i. ich allein, ohne Vermittlung Christi. Ich habe mich über die Stelle oben bereits ausgesprochen. Philippi dagegen neigt sich der declarirenden Auffassung zu: ich eben der, von welchem so eben die Rede war. Aehnliche Verschiedenheiten ergeben die Erklärungen Anderer zu Röm. 9, 3. Genug, man wird den Eindruck nicht los, dass bei der Deutung von αὐτὸς ἐγὼ mehr nach Willkür (sub tit: Zusammenhang), als nach bestimmten Grundsätzen verfahren worden ist. Ich habe sämmtliche Stellen des N. T., in denen αὐτὸς ἐγὼ vorkommt, sorgfältig geprüft und erlaube mir, im Nachstehenden das Ergebniss meiner Untersuchung mitzutheilen. Αὐτὸς ohne ausdrücklich hinzugefügtes Personalpronomen giebt seinen vollen Inhalt an das Prädicat ab; es zeigt an, dass die betreffende Handlung ohne jegliche Mitwirkung eines andern geschehen, dass also das Subject allein (selbst) ohne andere thätig gewesen sei. Dagegen giebt αὐτὸς vor dem Personalpronomen seinen ganzen modificirenden Inhalt an das Pronomen ab; im N. T. erscheint es stets vor ἐγώ. Es setzt dann eine Diremtion zwischen Ich und Ich; und zwar in der Weise, dass αὐτὸς das eigentliche, urspüngliche Ich von dem, was aus dem Ich noch sonst geworden ist, oder was es accidentell an sich hat, unterscheidet. Man kann sagen, dass alles andre, was zu dem eigentlichen Ich als solchem nicht nothwendiger Weise gehört, ausgeschlossen wird.

So Luc. 24, 39: ἴδετε — ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι. Hier ist unterschieden zwischen der Gestalt, zwischen der äusseren Erscheinung (diese glaubten die Jünger freilich zu sehen, aber auch nur diese) und zwischen dem, was den Menschen als solchen constituirt, Fleisch und Blut u. s. w. Also: ihr seht, dass ihr nicht bloss ein spectrum vor euch habt, sondern dass ich's bin in Person.

In Betreff der Stelle Röm. 7, 25 wolle man meine Auslegung nachlesen.

Ueber Röm. 9, 3 wird weiter unten die Rede sein.

Röm. 15, 14: πέπεισμαι δέ, ἀδελφοί μου καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν, ὅτι καὶ αὐτοὶ μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης. Hier unterscheidet der Apostel das, was er für die Person glaubt, von dem, was er durch andere erfährt; Paulus für sich, und der anderweit unterrichtete Paulus werden auseinander gehalten. Der Apostel glaubt's auch ohne Berichterstattung (αὐτὸς ἐγώ), dass die Römer auch von selbst (καὶ αὐτοί), ohne durch andere dazu veranlasst zu werden, voller Mildigkeit seien.

2 Cor. 10, 1: αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς κ. τ. λ., eine vielfach missverstandene Stelle. Der Apostel unterscheidet in seinem ἐγώ den blossen Παῦλος von dem ἀπόστολος, denn gerade seine göttliche Mission war von den Irrlehrern in Zweifel gestellt worden; er sieht mit einem ironischen Anfluge von seiner apostolischen Würde ab, unterscheidet also Amt und Person, und ermahnt warnend: sie möchten es nicht darauf ankommen lassen, dass er, der anmaassliche Paulus, der er nach Angabe der Irrlehrer sein solle, nunmehr für die Person (als αὐτὸς ἐγὼ Παῦλ.) seine von dem Herrn ihm verliehene Macht an den Lästerern erweise.

2 Cor. 12, 13: αὐτὸς ἐγὼ οὐ κατενάρκησα ὑμῶν „ich für die Person habe euch nicht belästigt". Wieder ist der Παῦλος ἀπόστολος, der von Amts wegen die Corinthischen Christen zu steuern auffordert, ein anderer, als der αὐτὸς ἐγὼ Παῦλος, der seine persönlichen Bedürfnisse durch seine Arbeit bestreitet.

Röm. 16, 2: προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ αὐτοῦ ἐμοῦ. Paulus unterscheidet die Dienste, welche Phöbe dem Gemeindewesen geleistet, von den ihm persönlich geleisteten Diensten. Das will mit αὐτοῦ ἐμοῦ ausgedrückt sein.

Ich gehe nun, nachdem die vorhandenen Beispiele erschöpft sind, zn dem letzten noch vorbehaltenen über, nämlich zu Röm. 9, 3. Es kann kaum noch zweifelhaft sein, dass in dem αὐτὸς ἐγὼ das ursprüngliche, natürliche Ich unterschieden wird von dem durch Christi Gnade wiedergebornen Ich; der Schreibende ist Paulus, der αὐτὸς ἐγὼ ist Saulus. Paulus hat den Saulus in sich, aber als überwundenen Standpunkt. Das Christenthum veredelt, verklärt, scheidet aus, was der Sünde angehört, aber es tödtet nicht. Auch die Liebe zu seinem Volke hat die Gnade Gottes in Christo Jesu nicht getödtet, sondern nur gereinigt. Das konnte ja nun freilich Paulus nicht wollen, dass er von der Gemeinschaft mit Christo gebannt wurde, um wieder seinem Volke anzugehören, bei welchem nun einmal Jesusfeindschaft und Judenthum solidarisch verschmolzen waren, aber Schmerz musste er darüber empfinden, dass nicht alle seine Volksgenossen standen, wie er; dass er, der fanatische Jude und ingrimmige Verfolger der Christen dort stehen musste, wo jene, die seine Brüder waren nach dem Fleische, nur Abfall vom Gesetz und Hass gegen Abrahams Samen suchten. Röm. 9, 3 heisst also: denn ich wollte für die Person (nach dem alten Menschen, was

meinen eigentlichen Willen anlangt) gebannet sein von dem Christ u. s. w. Wir sagen dafür: ich wollte eigentlich, ursprünglich u. s. w. Die alte Auslegung, dass der Apostel de pristino statu rede, ist also vollkommen richtig, nur war sie unrichtig begründet. Er redet nicht de pristino statu, als einem praeterito (aoristisch), sondern imperfecto; das Imperfect sagt nur aus, dass dieser Wunsch ein ununterbrochen andauernder in ihm gewesen sei; dass er wieder aufgehört, ist nicht gesagt. Der Conflict zwischen dem Saulus und Paulus in ihm — soweit sein Volk dabei zur Sprache kommt — ist eben sein Schmerz; in der Form hingebendster Anhänglichkeit an sein Fleisch ist ihm das Wollen des Saulus geblieben, doch in dem von der Gnade des Herrn Ueberwundenen konnte dies Wollen nur noch als Wehmuth über die Geschicke seines geliebten Volkes andauern. Was Paulus mit dem ηὐχόμην bezeugt, ist selbstverständlich die εὐχή des Saulus.

Was konnte denn nur gegen diese Auslegung, die sich uns grammatisch als die einzig richtige ergeben hat, eingewendet werden? Wolf (Curae zu der Stelle) hat: Apostolus non volebat testatum facere, quo olim amore in Judaeos tanquam fratres suos ductus fuerit, sed potius significare, quo animo in ipsos adhuc esset. *M* sagt dasselbe, wenn er die in Rede stehende, bereits von Pelag., Cyprian u. A. vorgetragene Erklärung als sonderbar verfehlt bezeichnet, sofern er darin gesagt findet, dass Paulus einen ehemaligen Wunsch als Grund seiner jetzigen Traurigkeit ausgedrückt habe. Ηὐχόμην, das Imperf. ist ebenso von Wolf („quo olim amore ductus fuerit"), wie von *M* („ehemaliger Wunsch des Paulus) gründlich verkannt worden. Doch ich will mich zunächst an v. 2 halten, weil sich die Gegnerschaft *M*s auf diesen Vers stützt. Im Texte steht: ἀδιάλειπτος ὀδύνη, ist das lediglich jetzige Traurigkeit, die etwa ihren Anfang genommen, als Paulus seinen Römerbrief schrieb? Gewiss nicht; er muss diesen Schmerz unablässig empfunden haben. Der Schmerz geht, wie sofort ersichtlich, auf sein Verhältniss zu den Juden, wird also nicht früher angehoben haben, als mit dem Augenblicke, von welchem ab sich des Apostels Stellung zu den Juden änderte, also von seiner Bekehrung ab. So findet denn doch eine causale Beziehung statt zwischen seiner jetzigen Traurigkeit und zwischen seinem ehemaligen Wunsche, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar. Legten die Juden dem Apostel in seiner Stellung Hass gegen das Judenthum, Abfall vom Gesetz, Profanation der jüdischen Hoffnungen, Entweihung des Tempels unter, so liegt die Annahme nicht weit ab, dass sie diese andauernde feindselige Stellung nur als eine fortwirkende Bethätigung der Ursache ansehen, aus welcher Saulus ursprünglich zum Christenthum übergetreten war. Wir begreifen den Zusammenhang zwischen den vv. 2 und 3. Der Apostel will sagen: ich bin nicht, wie ihr wähnt, aus Hass gegen das Judenthum zu Christo getreten, denn ich wünschte eigentlich — wenn's auf mich allein angekommen wäre

(αὐτὸς ἐγώ) — gebannt zu sein von dem Christ um meiner Blutsverwandten willen; ich ehre und achte unsre nationalen Güter und Hoffnungen. Dass ihr aber selbst mich zu einem ἀνάθεμα gemacht habt von meinem Volke durch falsche Anklage und grimmen Hass, das ist mein unablässiger Schmerz.

Dies der Zusammenhang zwischen v. 1 u. v. 2. In der Paraphrase müsste es heissen: „das ist mein Schmerz, dass ihr mich zum ἀνάθεμα gemacht von meinem Volk, da ich doch ursprünglich ein ἀνάθεμα von dem Christ sein wollte um meines Volkes willen. Die fortwirkende Schmerzensstimmung — versteht sich als Residuum des ursprüglichen nationalen Wunsches — deutet das Imperfect ηὐχόμην an. Dass meine Auffassung des Imperf. dem echt griechischen, ja classischen Sprachgebrauch vollkommen entspricht, wird aus den nachfolgenden Citaten hervorgehen:

„Der griechische Sprachgebrauch erlaubt die Anwendung des Imperf. für einen noch dauernden Zustand, wo derselbe für einen rückwärts liegenden Zeitpunkt angezogen wird.“ So Vermehren's Platonische Studien p. 39 gegen Hirschig's Athetese). Von Hug bestätigt in seinem Comment. zu Plato's Symposion 174 A:

Ἔφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει. Statt ἐποίει, bemerkt *H*, würde man eher das Präsens erwarten, da Socrates noch lebt.

Dasselbe lehrt Schöberlein Syntax p. 337: „bei historischen Angaben, welche eigentlich in den Aorist treten sollten, wird das Imperf. vorgezogen, wenn der Referent den Gegenstand seiner Mittheilung als ein in der Vergangenheit verlaufendes Ding darstellt, nicht der Gegenwart als bloss vorgekommen vorlegt, so Plat. Rep. X. init. Tim. p. 35 B. Dieser Gebrauch besonders dem Herodot eigen.

Das Imperf. bezeichnet also die Dauer nicht an sich, sondern mit Rücksicht auf eine andre Handlung, welche dazwischen fiel, so dass die erstere Handlung dadurch unterbrochen oder gestört wurde.

Auf Röm. 9, 3 das Vorstehende angewendet, will der Apostel nicht sagen, dass er früher irgend einmal den Wunsch gehabt habe, nun aber nicht mehr, sondern dass dieser Wunsch der durchgehende Characterzug, die constante Bestimmtheit seines αὐτὸς ἐγώ d. i. seines natürlichen Wesens, wie es war, ehe die Gnade ihn ergriff, gewesen sei. „Weg von dem Christ,“ damit wir Juden bleiben. Wie konnte da die Meinung aufkommen; dass Paulus aus Hass gegen das Judenthum Christ geworden sei!

vv. 4. 5. Durch die Aufzählung in den vv. 4. 5 zeigt der Apostel an, wie er sich der Vorzüge seines Volkes vollbewusst gewesen sei und daher alle Veranlassung gehabt habe, die Gemeinschaft mit demselben festzuhalten. Dass diese Motive durch das Verhalten Israels zu Christo keineswegs entwerthet worden seien, sondern für den Apostel jetzt noch in voller Kraft fortbestehen, vorausgesetzt, dass ihr Werth im Lichte des Evangeliums die richtige Schätzung gefunden, führt Paulus nunmehr aus.

Die Blutsverwandten, um deren Fernstellung er trauert, sind Israeliten; dieser eine Name drückt ihre Würde, ihre Bedeutung in der heiligen Geschichte aus. Die nachfolgenden Bestimmungen sind nicht dem Namen coordinirt, sondern heben die Hauptmomente der bevorzugten Stellung Israels heraus. Unter dem Relativ *ὧν* sind deren sechs genannt; in v. 5 bilden die Väter eine Gruppe für sich; den Beschluss macht unter *ἐξ ὧν — ὁ Χριστὸς κ. τ. λ.*

*Ἡ υἱοθεσία* die Kindesannahme; selbstverständlich im alttestamentlichen theocratischen Sinne. Den Heidenvölkern gegenüber sind die Israeliten im besondern Sinne das Gottesvolk; Gott ihr Vater. — Die Annahme in die Gottesgemeinschaft erweist sich als wirklich vollzogen durch die Gnadengegenwart des Hausvaters, *δόξα* ist hier selbstverständlich objectiv zu verstehen, nicht der Widerschein der Gnadengegenwart Gottes im Antlitz, im Wandel der Seinigen, wie Röm. 3, 23. 2 Cor. 3, 7—11. 18. Es wird daher im Allgemeinen richtig erklärt von der wesentlichen Gegenwart Gottes über der Bundeslade, der Schechinah, sofern sie sich als Glorie zu schauen oder als Gottesstimme zu vernehmen gab. Unrichtig ist die *δόξα* auf Grund von 1 Sam. 4, 22 mit der Bundeslade verwechselt oder von der Herrlichkeit des jüdischen Volkes überhaupt gedeutet worden, wiewohl *δόξα* hier nicht als ein Allgemeines, sondern als ein spezielles Stück der israelitischen Prärogative, neben andern erwähnt wird. — Es folgen nun die aus der Stellung, welche Gott dem Volke gegeben (*υἱοθεσία*) und aus der Stellung, welche Gott dem Volke gegenüber stetig einnimmt (der aus der Offenbarung seiner selbst resultirenden *δόξα*), die mancherlei Rechtsverträge (*διαθῆκαι*); die Gesetzgebung (*νομοθεσία*), die derselben entsprechenden Cultuseinrichtungen (*λατρεία*), endlich die das geschichtliche Leben des Volkes bestimmenden und einem bestimmten Ziele entgegenführenden Verheissungen (*ἐπαγγελίαι*). *Διαθῆκαι* können weder die Gesetzestafeln, noch das A. und N. T. sein, sondern es sind mit den Erzvätern und dem Volke von Gott geschlossene Bündnisse. Man hat in der Reihenfolge der in v. 4 genannten Institutionen einen Chiasmus bemerken wollen, weil die *ἐπαγγελίαι*, welche sich doch auf die *διακῆκαι* gründeten (wie *M-W* dafür halten) nicht unmittelbar hinter diesen, sondern erst am Ende der Reihe genannt würden, dies aber sei geschehen, um nach Erwähnung der Väter, denen zunächst die Verheissungen gegeben waren, den Verheissenen selbst folgen zu lassen. Ich halte jedoch die Annahme, dass sich die *ἐπαγγελίαι* auf die *διαθῆκαι* gegründet, für unpaulinisch. Die einen können sehr wohl sein ohne die andern, und gerade der Apostel hatte ein Interesse daran, beide getrennt zu halten. Man vergleiche übrigens Röm. 4, 13 und Gal. 3, 16 u. flgg. — Die *νομοθεσία* (sinaitische) unterscheidet sich dadurch von jeder paganischen Gesetzgebung, dass sie auf Gottes Befehl mit dem Anspruch erfolgte, der Ausdruck des göttlichen Willens zu sein. Einer solchen Gesetzgebung konnte sich kein Volk der Erde rühmen. — Die Cultus-

ordnung war allerdings in dem νόμος enthalten, aber wie unter νομοθεσία nicht das Gesetz, sondern der Act der Gesetzgebung zu verstehen ist, so auch unter λατρεία nicht die Cultusordnung, sondern der Gottesdienst, den Gott selbst durch Zeichen und Wunder eingesetzt und dem rebellirenden Volke gegenüber erhalten hatte. — Das Zukunftsleben des Volkes aber war bestimmt durch die ἐπαγγελίαι. Keinem Volke war das Ziel seiner Entwicklung und dem entsprechend die Directive seiner Geschichte so bestimmt vorgeschrieben, wie dem Volke Israel.

v. 5. Der Apostel fährt fort, die starken Bande zu nennen, welche ihn an sein Volk ketteten — es waren heilige Bande, nicht äussere Güter. Grosse, berühmte Geschlechter sind stolz darauf, in ihren Registern die Namen von Männern zu führen, die, sei es durch das Schwert, sei es durch den Geist unvergessliche Thaten gethan. Was können und wollen aber diese Ahnen bedeuten gegen diese Männer, durch welche ihrem Geschlechte, ja der Menschheit auf die ganze Dauer der Weltgeschichte die Gottesgemeinschaft errungen und die Füglichkeit eröffnet wurde, aus Sünde und Tod zum Leben hindurchzudringen! — Solche Männer waren die πατέρες, die Erzväter des jüdischen Volkes, Abraham, Isaak und Jacob (vgl. Röm. 11, 28). Sie sind also hier nicht bloss genannt als die Inhaber und Träger der ersten Verheissungen, sondern als die Männer, durch welche das Gottesvolk geschichtliche Existenz erlangt und durch welche eben diesem Volke der Fortbestand gesichert ist, bis das Wort, welches sie von Gott empfangen, seine vollkommene Erfüllung, die Gnadenstellung, welche sie erlangt, ihre vollständige Realisirung gefunden hat.

Man wolle erwägen, was das für ein adliges Gemüth bedeutet, sich von seinen grossen Ahnen loszureissen, oder um der Menschheit willen aus den Registern eines so edlen Geschlechts gestrichen zu werden.

Aber die Bedeutung des Volks erstreckt sich noch weiter. Hatten die Väter schon das Wort Gottes empfangen, als Träger des Heils für die ganze Welt, so hatte der persönliche Mittler des Heils bereits durch den Geist seinen bestimmten Namen erhalten; aus den Israeliten sollte der Christ, der Weltheiland hervorgehen dem Fleisch nach (und ist daraus hervorgegangen, wie wir, über den Horizont des Saulus hinausblickend, vom Standpunkte des Paulus sagen müssen). *Τὸ κατὰ σάρκα. M*: „Der Zusatz beschränkt die Herkunft aus Israel auf die natürlich-menschliche Seite, nicht auf sein menschliches Erscheinungswesen". Ueber den Artikel τὸ vor dem präpositionellen Zusatz s. Buttmann's neutestamentliche Grammatik. p. 84.

Wir sind nunmehr bei einer der schwierigsten Aussagen der Paulinischen Briefe angelangt: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. *W* (6. Aufl. des *M*schen Comment.) behauptet, es sei am einfachsten und entspreche am meisten dem Wortlaut und dem Zusammenhange, diese Worte auf

Christus selbst zu beziehen, so dass hinter σάρκα nur ein Komma zu setzen und zu übersetzen sei: „welcher Gott über Alles ist, gepriesen in Ewigkeit“, denn, so sagt er, der Zusammenhang erfordert hier eine Aussage über das höhere Wesen Christi und seine Würdestellung, da ja gezeigt werden soll, woher es ein so hoher Vorzug ist, das Volk zu sein, aus welchem Christus stammt. Diese Auffassung hat nun allerdings eine grosse Zahl von Vertretern: unter den Alten Irenäus, Tertull., Origen., Cyprian, Epiph., Chrysosth., Theod. Mopsv. u. a., dann Luther, Calvin, Beza und deren zahlreiche Gefolgschaft, unter den Neuern Michael, Koppe, Tholuck, Flatt, Klee, Usteri, Benecke, Beck, Olsh., Nielsen, Reithm., Maier, Philippi, Bisp., Gess, Krumm, Jatho, Hahn, Thomas, Ebrard, Ritschl, Hofm., Schmidt, Messner, Delitzsch u. M. Würde der Sinn einer Stelle nach Majoritäten festgesetzt, so müsste diese Erklärung ohne Zweifel den Sieg davon tragen. Merkwürdig ist jedenfalls die Notiz, dass diese später im Triumph gegen die Arianer geltend gemachte Auffassung während der Streitigkeiten selbst gar nicht zur Anwendung gebracht ist. In der That ergeben sich bei näherer Erwägung nicht unerhebliche Bedenken dagegen, mit deren Prüfung und Erledigung W es sich freilich sehr leicht gemacht hat. Dagegen spricht 1) dass Christus niemals von dem Apostel geradezu Gott genannt, darum auch niemals doxologisch gepriesen wird, 2) dass die Meinung sämmtlicher Exegeten, welche dieser Richtung folgen: Christus sei hier nicht ὁ θεός, sondern θεὸς genannt, und da des Paulus Christologie in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Johanneischen stehe, so könne θεός (ohne Artikel, prädicativ, nur die göttliche Natur bezeichnend), wie Joh. 1, 1 vom λόγος so hier von Christus gesagt sein, auf Irrthum beruht. Man löst nämlich auf, als stände ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς oder θεὸς ὁ ὢν ἐπὶ πάντων; es steht aber in Wahrheit ὁ ὢν ἐπὶ πάντ. θεός. Das zwischen Artikel und Nomen stehende ὢν ἐπὶ πάντ. wird eben dadurch Attributivbestimmung zu θεός; ὁ ὢν — θεὸς wäre also einfach Apposition zu Christus, vorausgesetzt, dass man darin eine Näherbestimmung zu Christus anerkennt. Nun lässt sich jede Apposition in einen Relativsatz umstellen, doch nicht so, dass man die wesentlichen Bestimmungen aufhebt oder in ein anderes Verhältniss setzt. Man kann die Apposition umschreiben durch: ὅς ἐστι ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός, aber nicht durch: ὅς ἐστι ἐπὶ πάντων θεός. — Es ergiebt sich also, dass Christus hier nicht bloss θεός, sondern geradezu ὁ θεὸς genannt werden würde, wenn die angenommene Beziehung zwischen Christus und ὁ ὢν — θ. richtig ist. Ja noch mehr: Christus würde ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς genannt werden, was im N. T. beispiellos wäre, überdies mit der biblischen Christologie in einem unlösbaren Widerspruch stehen dürfte, sintemal, was vom λόγος, υἱὸς τοῦ θεοῦ gilt, nicht überall von Χριστὸς ausgesagt werden kann; jenes sind metaphysische, dieser ein historischer Begriff. — Es scheint daher, als dürfe die Doxologie u. St. nicht auf Christum

sondern müsse auf Gott bezogen werden. — Erasmus schlug vor, nach πάντων zu interpungiren, so dass ὁ ὢν ἐπὶ πάντων auf Christum ginge, und dann die Doxologie auf Gott folgte. Andere suchten durch Textänderungen zu helfen, ohne jedoch etwas Wesentliches zu erreichen. Gegen die Beziehung der Doxologie auf Gott wird eingewendet, dass sie nicht nur in abrupter Weise eintritt, sondern auch im Context ganz unmotivirt ist, dass ferner in allen Doxologien das εὐλογητὸς voransteht, weil eben auf dem doxologischen Prädicat der Nachdruck liegt. Von diesem letzten Grunde will freilich Winer nichts wissen (Gr. 6 S. 486).

Ich kann mich weder zu der ersten Auffassung entschliessen — weil sie der Paulinischen Lehre entgegen ist —, noch zu der zweiten, weil sie unmotivirt ist.

Bevor ich meine Ansicht darlege, will ich noch bemerken, dass ἐπὶ πάντων von den meisten neutral, von einigen, darunter *H*, Volkmar, Holst., masculinisch gefasst wird, welche letztere Fassung Fritzsche so motivirt: „qui omnibus hominibus prospicit Deus, ut male credas Judaeos ab eo destitutos esse, qui nunc eos parum curare videatur et temere ei succenseas, quod gentiles favore nunc amplexus sit.“ Ob neutral, ob masculinisch, kann sich erst aus dem nunmehr zu entwickelnden Zusammenhang ergeben.

Nach meiner Ansicht kam dem Apostel alles darauf an, Griechen und Juden gegenüber zu bezeugen, dass er nicht aus Hass gegen das Judenthum zu Christo übergetreten sei; jüdischer Seits wurde, wie die Anklage gegen ihn beweist, antisemitische Tendenz seinem Missioniren zu Grunde gelegt; was ihn antrieb, die οἰκουμένη (Act. 24, 5. 6) mit seiner Feindseligkeit gegen das Volk Gottes, gegen Tempel und Gesetz zu erfüllen, das, meinte man, müsse auch die Ursache seines Abfalls gewesen sein.

Wäre Paulus wirklich aus Hass zum Christenthum getreten, so konnte er in seiner andauernd gegnerischen Haltung gegen das Judenthum sich nur befriedigt fühlen; Trauer und Schmerz über die Fernstellung zu seinen Volksgenossen war geradezu unmöglich. Wenn nun der Apostel in der feierlichsten Weise versichert, dass unablässiger Schmerz dieserhalb an seinem Herzen nage, so musste das Motiv seiner Hinwendung zum Evangelium ein anderes gewesen sein. Der Apostel konnte die Lästerer und Verläumder nicht besser widerlegen, als wenn er darlegte, von welcher Gesinnung er erfüllt gewesen sei, als eine stärkere Macht über ihn kam und ihn zu Christo führte.

Was er von seinem Volke hielt und wie er durch die heiligsten Bande, nicht bloss durch Fleisch und Blut, demselben sich verpflichtet gefühlt habe, das legt er in den vv. 4. 5 dar. Die Aufzählung und Würdigung alles dessen, was Gott an diesem Volke gethan, ist vom Standpunkte des frühern Juden niedergeschrieben. „Ich wollte ja ursprünglich (für die Person) von dem Christ gebannt sein, um meiner Brüder willen.“

Nach der gewöhnlichen Auffassung: ich würde wünschen, wenn es möglich wäre, von Christo gebannt zu sein u. s. w., würde die Aufzählung in den vv. 4. 5 vom Standpunkte des Paulus niedergeschrieben sein müssen. Er würde noch als Christ und Heidenapostel dafür halten, dass seine Volksgenossen als Israeliten im Vollbesitz der *υἱοθεσία*, *δόξα* u. s. w. seien. Wir könnten sogar meinen: der Apostel sei traurig, weil er nun nicht mehr Antheil habe an diesen Besitzthümern und Zeugnissen einer Gottesgnade sondergleichen. Doch solche Meinung widerlegt der Apostel sofort Cap. 11, 1: *καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης.* Der Apostel meinte als Christ erst recht all der Gottesgnaden des heiligen Volkes theilhaftig zu sein. Ob aber seine Volksgenossen jetzt noch, nachdem sie Christum verworfen, sich des Besitzes derselben rühmen könnten, das war mehr als fraglich. *Ἰσραηλῖται? οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ. Υἱοθεσία? οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκός, ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ* (9, 6. 7). *Δόξα?* mag man es objectiv oder subjectiv fassen, *πάντες ἥμαρτον, καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* (3, 23) *διαθῆκαι — ἐπαγγελίαι?* Alles seinem Inhalte und Wesen nach in Christo erfüllt. Was sollen denn auf jüdischer Seite noch die *πατέρες*, was die Erwartung des Messias? wenn der Erwartete längst da ist; die Juden aber von ihm nichts wissen wollen. Das Heil verwerfen und die Hüllen, in welchen das Heilswort lag, aufbewahren, ja wohl gar mit fremdem Inhalte füllen, das ist keines Rühmens werth. — Der Catalog v. 4 und 5 kann nur von einem Standpunkte aufgenommen sein, auf welchem alle jene Gottesstiftungen und Gottesgaben nach ihrem vorchristlichen vollen Werthe gewürdigt wurden, d. i. vom Standpunkte der Juden.

Der Apostel wollte nicht sagen, wie er jetzt zu den Reminiscenzen des Judenthums steht, sondern wie er vor seiner Bekehrung dazu stand, als sie für ihn noch volle Realitäten waren.

Von diesem Standpunkte aus aber ist die Aussage von dem Messias, der aus den Israeliten kommen sollte, dass er der allmächtige Gott sei, gepriesen in Ewigkeit, geradezu eine Blasphemie. Darum unbedingt zu verwerfen. Aber nicht minder wird die zweite Erklärung zu verwerfen sein, wenn sie weiter nichts sein will, als eine im Affecte dem Catalog der Gottesgnaden angehängte, im Contexte nicht weiter begründete Doxologie. Soweit ich sehe, ist *ὁ ὢν — θεὸς* das letzte Glied des Verzeichnisses der vv. 4 und 5, abhängig, wie das Glied vorher von *ἐξ ὧν*, aber asyndetisch neben *ὁ Χριστὸς* hingestellt, weil der allmächtige Gott keinem andern Wesen coordinirt werden kann, sondern für sich stehen muss; wie mag das Grösste und Höchste der ganzen Reihe anders hingestellt werden, als in tiefster Erregung; dafür spricht schon das angehängte *εὐλογητός*; die rhetorische Form aber für den Ausdruck der tiefsten Erregung ist die asyndetische.

Wie aber soll das verstanden werden, dass „aus den Israeliten her der über Alle waltende Gott“ sei? Ich erinnere daran, dass

ὁ ἐπὶ πάντων ὢν θεὸς der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs ist, dass er so heisst im Munde des Petrus, Paulus, Stephanus Act. 3, 13. 7, 32; der Gott unsrer Väter Act. 3, 13. 22, 14. 24, 14. Hebr. 1, 1. (Man vergl. Luc. 1, 68: εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ); dass es von Gott heisst: er habe seine Wohnung in Zion; er gehe aus von Zion; er wohne unter seinem Volke; darum Paulus mit leichter Aenderung der Jesajanischen Stelle Röm. 11, 26 ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος. So wird man nicht mehr auffallend finden, wenn der Israelit den Gott seiner Väter als den ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς als den über Alle waltenden Gott, nachdem er die Träger der Heilsbotschaft für Alle, die Väter (cfr. 11, 28), und den Heiland für Alle, Christum aufgeführt, und von ihnen gesagt, dass sie von Israel her sind, den Heils- und Offenbarungsgott für Alle nun auch von Israel ausgehen und Licht und Heil der Welt bringen lässt. Man vergl. Exod. 18, 11: μέγας κύριος παρὰ πάντας τοὺς θεούς. Die Heiden haben Particulargötter; Götter über gewisse Städte, Länder, Völkerschaften. Israel hat τὸν ὄντα ἐπὶ πάντων θεὸν zum Gott — und dieser allwaltende, allein wahre Gott geht von Israel aus, ohne Israel würden die Heiden von ihm nichts wissen. — Der Universalismus ist auch dem Juden nicht fremd, aber freilich nur unter Vorbehalt; er betrachtet ihn lediglich als Ausfluss der theocratischen Suprematie Israels über alle Völker.

Der Apostel hat, nachdem das Letzte und Höchste genannt, etwas Weiteres nicht hinzuzufügen — als eine Doxologie: „Aus welchen der Christ in Anbetracht des Fleisches — [aus welchen] der allwaltende Gott, gepriesen in Ewigkeit. Amen".

Je grösser die Güter sind, welche diesem Volke zur Verfügung gestellt waren, desto tragischer war es, dass dies Volk den verwerfen konnte, um desswillen das Alles ihm gegeben war. Alle diese Himmelsgüter gingen auf Christum, alle diese gottgegebenen Institutionen sollen das Kommen Christi vorbereiten. Mit seiner Verwerfung war das Alles werthlos geworden. Darüber war des Apostels Schmerz unablässig! *)

---

*) Nachträglich möchte ich den Unterschied von ὧν und ἐξ ὧν hervorheben. Der blosse Genit. bezeichnet die Israeliten als Inhaber der υἱοθεσία — πατέρες, ἐξ ὧν dagegen als solche, von welchen Christus nach dem Fleische, bez. der θεὸς ἐπὶ πάντων herkommen. Was mit ὧν aufgeführt wird, haben die Israeliten allein; was mit ἐξ ὧν haben die gläubigen Heiden jetzt auch, aber es rührt von den Israeliten her. Das Eintheilungsprincip des Apostels liegt auf der Hand. Es ergiebt sich daraus sofort, dass hinter ἐξ ὧν der Christus nach dem Fleisch, und der eine Gott über Alle als von den Israeliten überkommen, zu nennen war.

Weiter ist ersichtlich, dass ἐξ ὧν sich nur auf den Χριστὸς κατὰ σάρκα erstrecken kann. Als θεὸς ist er nicht von den Israeliten her, sondern vom Vater Röm. 8, 3. Ὁ θεὸς — αἰῶνας als Apposition zu Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα wäre eine contradictio in adjecto.

Somit könnte ὁ — θεὸς nur als eine aus dem Zusammenhang (ἐξ ὧν) gelöste decorative Phrase zu Χριστὸς gesetzt sein: von Christus wäre aus-

v. 6. *Οὐχ οἷον δέ.* Je allgemeiner die Formel, desto biegsamer, um sich mancherlei vorgefassten Meinungen über das Vorangegangene und Nachfolgende anzuschmiegen. Ich gebe nur die hauptsächlichsten Fassungen. *Οὐχ οἷον δέ, ὅτι* soll nach einigen heissen: es ist aber nicht möglich, dass . . So würde es nur heissen können, wenn *οὐχ οἷον* oder besser *οὐχ οἷόν τε* mit dem Inf. stände. Andere: *οἷον* ist = *τοιοῦτον ὅτι* „die Sache ist nicht der Art, dass u. s. w.“ *M*: da Paulus hier *ὅτι* gesetzt hat, so kann er es nicht als in *οἷον* enthalten gedacht haben; vielmehr scheint er in eine Vermengung zweier sinnverwandter Ausdrucksweisen verfallen zu sein, nämlich des *οὐχ οἷον* mit temp. finit. (wie in der spätern Gräcität häufig) und des *οὐχ ὅτι* = *οὐχ ἐρῶ ὅτι*. Ohne diese Vermengung würde er geschrieben haben: *οὐχ οἷον δὲ ἐκπέπτωκεν*; nach dieser Vermengung schrieb er *οὐχ οἷον δέ, ὅτι ἐκπέπτ.*, was demnach zu analysiren ist: *οὐ τοῖον δὲ λέγω, οἷον ὅτι* nicht derartiges aber sage ich, wie (das ist), dass. Die Abweichung vom griechischen Gebrauche, in welche Paulus gerathen ist, macht auch diese von der Analyse des Griechischen *οὐχ οἷον δὲ ἐκπέπτ.* (ohne *ὅτι*) abweichende Analyse nothwendig, und wir haben hier unter so vielen Paulo fälschlich beigelegten Solöcismen einen wahren.“ So *M.* Was doch der liebe Apostel sich Alles gefallen lassen muss! Der Solöcismus gehört allein der *M*schen Auslegung und ist derselben zurückzugeben. — Richtig ist allein, *οἷον* aufzulösen in *τοῖον οἷον*, wie das Herm. ad Viger. p. 790 gelehrt hat. Aber, sagt *M*, dazu passt das folgende Verbum nicht. Warum nicht? Weil *M* v. 6 in Beziehung setzt zu v. 2. „Das *οὐχ οἷον ὅτι*“, so lauten seine Worte, „besagt, dass die Klage Pauli ganz etwas anderes ist, als eine Klage über die Vereitelung des göttlichen Wortes.“ Also *ὅτι ἐκπέπτ.* soll durchaus Subjects- oder Objectssatz sein, *ὅτι* Anführungspartikel; von dieser vorgefassten Meinung aus ist der Sinn von *οἷον δὲ* bestimmt worden, natürlich passte dieser nicht zu der allein richtigen Auflösung von *οὐχ οἷον δὲ* in *οὐχ τοῖον δέ, οἷον* (sc. *ἐστι*). Man hätte daraus erkennen sollen, dass *ὅτι* eben nicht einen Objectssatz, sondern vielmehr einen Causalsatz einleitet, also *ὅτι* mit Weil zu übersetzen ist. Man würde dann weiter, rückwärts schliessend, gefunden haben, dass die Formel *οὐχ οἷον δὲ* einen vollständigen Satz repräsentirt, der von dem Inhalte der vv. 1—5 auf die abwehrende Formel und deren Begründung überleitet. Die vv. 1—5 enthalten aber ein Zwiefaches: 1) die Aussage des Apostels über seinen unablässigen Seelenschmerz,

---

gesagt, dass er der allmächtige Gott sei, was weder biblisch, noch paulinisch ist. Es bliebe also nur übrig, den Zusatz *ὁ ὢν ἐ. π. θ.* in einen eignen Satz mit *εὐλογητὸς* als Prädicat umzuformen und von dem recensus der den Israeliten verliehenen Vorzüge abzulösen. Wie das aber, von allem andern abgesehen, contextmässig sein soll, das Rühmen der nationalen und particularen Charismen Israels mit einem Lobpreis des universalen einen Gottes abzuschliessen, das verstehe ich nicht.

so oft er seiner Brüder und Geschlechtsverwandten gedenkt und 2) eine Darlegung der hochbegnadigten Stellung, welche diesen, seinen Brüdern, den Israeliten, von Gott zugetheilt worden ist. *Οὐχ οἷον δέ, ὅτι* — mag es nun so oder anders ausgelegt werden — wehrt Missverständnisse, Folgerungen u. dergl. ab, welche an das Vorangegangene sich anhängen könnten. Wären das falsche Auffassungen über des Apostels Seelenschmerz gewesen, oder lag nicht viel näher, Folgerungen entgegenzutreten, welche aus der Thatsache abgeleitet werden konnten und ohne Zweifel auch abgeleitet worden sind, dass die so hoch gestellten und so reich begnadigten Israeliten Christum verworfen hatten, und somit der Verheissung nicht theilhaftig geworden waren. Für diese Thatsache gab es in den Christengemeinden aus den Heiden kaum eine andere Erklärung, als die Annahme: Gott habe Israel verworfen (man vergl. Cap. 11, 1), hier milder ausgedrückt: Gottes Wort habe sich nicht erfüllt. Nicht, um Gottes Bundestreue zu vertheidigen, sondern um die gegenwärtige Stellung Israels zur Verheissung zu beleuchten und nachzuweisen, weshalb das Volk im Ganzen und Grossen für jetzt der Verheissung nicht theilhaftig geworden sei, schreibt Paulus die nachfolgenden Worte.

Von diesem, richtig erfassten Zusammenhange aus, wird das *οὐχ οἷον δὲ* keine Schwierigkeit verursachen. Wird *οἷον*, wie es nicht anders sein kann, aufgelöst durch *τοῖον, οἷον*, und zu beiden die Copula ergänzt, so erhält man folgenden Sinn: „Aber nicht so beschaffen ist es, wie es ist, weil u. s. w." Oder: „es ist aber nicht so, wie es ist, weil u. s. w." Paraphrasirt: „aber die Sache (sc. Israels) steht nicht darum so, wie sie steht, weil das Wort Gottes sich nicht erfüllt hat". — Die Klage des Apostels einerseits — das hochgestellte Israel andrerseits — treffen zusammen in der Thatsache, dass das Volk im Ganzen und Grossen der Verheissung verlustig gegangen ist. „Nicht aber ist es so (*οὐχ οἷον δέ*)", fährt der Apostel fort, „weil u. s. w."

Indem ich mich anschicke, mein Verständniss der nachfolgenden Verse ausführlicher darzulegen, bemerke ich im Voraus, dass ich mich vorzugsweise mit *H*s Auslegung, als der bedeutendsten unter den neueren exegetischen Leistungen, auseinander setzen werde. *H* nämlich findet, abweichend von allen bisherigen Ergebnissen, in den vv. 6—29 eine Begründung des apostolischen Schmerzes in v. 2.

Zu dem Ende nimmt er — seltsamer Weise — zu *οὐχ οἷον δὲ* aus v. 3 *ηὐχόμην* herüber, und zwar in der von mir bereits widerlegten irrthümlichen Auffassung von *ηὐχόμην ἄν*. Er übersetzt dann: „nicht so etwas würde ich aber wünschen, weil u. s. w." Dann vermittelt er sich den Fortschritt auf folgende Weise: „je auffallender der Wunsch war, von welchem der Apostel sagte, dass er sich ihm aufdränge, desto näher lag die Vermuthung, die er jetzt abweist, dass er noch einen besondern Grund dazu habe. Wenn damit, dass die Israeliten von Christo fern geblieben sind, das Wort

Gottes hinfällig geworden wäre, so begriffe sich die Stimmung des Apostels, welche einen solchen Wunsch zu erzeugen vermochte, allerdings um soviel leichter, da es sich ihm um nichts Geringeres, als um die Beständigkeit des Wortes Gottes handeln würde. Hieraus begreift sich aber auch die Wendung, die er seiner Rede giebt, um solcher Auffassung zu begegnen".

So *H.* Nun ist es ja richtig, dass die gesammte Heilsgeschichte zu ihrem Mittelpunkte die Verheissung hat, welche auf Israel lautet; stände Israels Geschick damit im Widerspruch, so wäre die Offenbarung gleichsam von da, wo sie ihren Standort hatte, entfallen. — Allein *ἐκπίπτειν* hat die Bedeutung nicht, welche *H* ihm beilegt und beilegen muss. — Das Wort Gottes ist offenbar nicht zu verstehen in seinem ganzen Umfange, sondern in seiner Beschränkung auf Israel. Gottes Wort ist nicht hinfällig geworden, aber Gottes Wort und Verheissung über Israel konnte ausfallen, d. h. in Wegfall kommen, nicht zufälliger Weise, sondern kraft weiterer göttlicher Entschliessung, denn Niemand, am allerwenigsten der Apostel wird behaupten wollen, dass Gott nicht Macht habe, sein Wort über Israel fallen zu lassen, falls Israel beharrlich der Bedingung widerstrebt, an welche die Erfüllung des Wortes gebunden ist. Gerade das ist im 9. Cap. des Apostels Hauptwerk, zu erweisen, dass eine zwangsweise Verbindlichkeit Gottes dem Volke gegenüber nicht bestehe. Das *ἐκπέπτωκε*, welches Paulus negirt, kann hier nur so gemeint sein, dass Gott sein Wort über Israel nicht aufrecht erhalten, sondern gewissermaassen aus dem Orte, wo es sein Bestehen gehabt, nämlich aus seinem Rathschlusse habe fallen lassen, so dass auf seine Erfüllung nun nicht mehr zu rechnen sei. Der Apostel führt dem gegenüber aus, dass diese Auffassung nicht nur unrichtig sei, sondern dass thatsächlich in dem, was geschehen, Gottes Wort sich erfüllt habe.

*H* hält dafür, der Apostel wolle nunmehr mit *οὐ γὰρ π.* den Beweis liefern, dass Gottes Wort sich keineswegs untreu geworden, dass also auch nicht etwa deshalb des Apostels Gemüthsstimmung die in dem *ηὐχόμην* v. 3 sich kundgebende sei.

Nach meiner Ansicht ist die Rückbeziehung auf v. 3 unrichtig, womit denn auch die daraus gezogenen Folgerungen von selbst hinfällig werden. Ich halte dafür, dass mit den vv. 4 und 5 ein neuer, hochwichtiger Gegenstand in den apostolischen Gesichtskreis getreten ist, zu welchem die vv. 2 und 3 nur die Veranlassung hergegeben haben.

Treten wir nun dem Causalsatz näher. *M* ist bald damit fertig; er übersetzt: denn nicht Alle, die von Israel stammen, sind Israeliten, d. i., wie er erklärend hinzufügt, Israels Kinder der göttlichen Idee nach, so dass sie alle zum Empfang des Heils bestimmt wären.

*H* dagegen lässt den Apostel sagen: „Israel ist nicht eins und dasselbe mit der Summe der Israeliten; es kommt nur darauf an,

ob Israel als Einheit, als Volksganzes des verheissenen Heils theilhaftig geworden sei oder noch werde, wieviel Einzelne auch davon ausgeschlossen bleiben". *H* will nicht *Ἰσραήλ* mit *Ἰσραηλῖται* confundirt wissen; Paulus verneine die Einerleiheit der beiden Begriffe *Ἰσραήλ* und *πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ*, indem die Volkseinheit etwas anderes sei, als die Summe der Volksgenossen. — Der Meinung bin ich nun freilich auch, dass zwischen *Ἰσραηλίταις* und *τοῖς ἐξ Ἰσραήλ* ein Unterschied sei, aber eben nur ein formaler. Die Israeliten als solche — ohne Unterschied der dazu gehörigen Individuen — waren Inhaber der v. 4 genannten Güter. Wird nun dieser Name umschrieben durch *οἱ ἐξ Ἰσραήλ*, so will damit in keinerlei Weise ein quantitativer Unterschied ausgesagt sein, sondern es soll an den Ursprung dieses Namens; es soll an Jacob oder Israel erinnert werden. Der Segen, den Jacob nach Gen. 35, 9—12 empfing, ging nicht bloss den Erzvater an, sondern den „Samen nach ihm" (v. 12). Kraft dieses Segens heisst Israel Gottes erstgeborner Sohn Exod. 4, 22 vergl. Hos. 11, 1. Ohne Zweifel hat der Apostel hieran gedacht, wenn er v. 4 an erster Stelle unter den nationalen Gütern der Israeliten anführt: *ὧν ἡ υἱοθεσία* und dann v. 8: *οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ*. Man könnte nun versucht sein, anzunehmen, Paulus habe bereits in v. 6b eben diesen Gedanken ausgedrückt, nur in geschichtlich verhüllter Form. Die Nachkommen Israels sind eben damit, dass sie von Israel abstammen, noch nicht das, was der Name Israel besagt. Eine solche Unterscheidung zwischen Namen und Wesen würde auch der *ἀληθῶς Ἰσραηλίτης* Joh. 1, 48 ausdrücken. Wie es sich damit verhält, darüber später. Vorher noch die Abweisung einer andren Auslegung, nach welcher das geistliche Israel gemeint sein solle. Ich stelle nicht in Abrede, dass Paulus in der christlichen Gemeinde Israels Bestimmung erfüllt sieht, so dass er sie ohne Bedenken *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* Gal. 6, 16 im Gegensatz zu *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* nennt, meine aber, dass er an dieser Stelle weit davon entfernt ist, unter *Ἰσραήλ* das sogenannte geistliche, in der christlichen Gemeinde zur Erscheinung gekommene Israel zu verstehen. Was wäre das doch für eine seltsame Argumentation: nicht alle aus Israel sind Christen oder gehören zum geistlichen Israel! Darum kann das Wort nicht so gemeint sein. — Aber ebenso unrichtig ist *H*s Auffassung, wonach die *πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ* die Summe der Volksgenossen, *Ἰσραήλ* aber die Volkseinheit bezeichnen soll. Die Begriffe Summe und Einheit auf das Volk angewendet, sind termini der modernen Politik; die heilige Schrift weiss nur von solchen, die da erfüllen und darstellen, was der Volksname besagt, und von solchen, die weiter nichts haben, als den Namen. Was aber die *H*sche Erklärung auch sprachlich unmöglich macht, ist der grammatische Canon (s. Krüger § 50, 11. Anm. 12), wonach die Gesammtheit in ihrem Gegensatz zu einzelnen Theilen mit dem Artikel vor *πᾶς* auszudrücken ist; es würde

also zu schreiben gewesen sein οὐ γὰρ οἱ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι ὁ Ἰσραήλ.

Der Apostel will hier nur einfach Ἰσραήλ als Inhaber der Verheissung, bez. des Segens bezeichnen. Ist dem also, so darf aus dem Umstande, dass doch nicht alle Israeliten der Verheissung theilhaftig geworden sind, keineswegs geschlossen werden, das Wort Gottes sei in Wegfall gekommen, denn nicht alle und jede (oder ein jeglicher, der von Israel abstammt, das heisst πάντες ohne Artikel) ist Israel d. i. empfangsberechtigt oder auch: nicht alle, die von Israel abstammen, sind um desswillen schon empfangsberechtigt.

Nur das Eine soll vorläufig angedeutet werden, dass eine Erfüllung des Wortes Gottes könne stattgefunden haben, ohne dass alle, die den Namen Israeliten führen und von dem Erzvater dem Fleische nach abstammen, an derselben Theil haben.

Bei v. 7 begegnen uns abermals bedeutende Schwierigkeiten, nicht sowohl durch den Text, als durch die Ausleger veranlasst. Schon der Anschluss des οὐδ᾽ ὅτι ist viel umstritten. Nach der gemeinen Auslegung hätten wir einen zweiten Grund vor uns, aus welchem die Meinung: Gottes Wort sei nicht erfüllt worden, abzuweisen ist — also einen Satz, der dem ersten οὐ γὰρ πάντες mittelst Coordination sich anschliesst. Er soll heissen: „auch nicht, weil sie sc. die aus Israel, Nachkommen Abrahams sind, sind sie alle Kinder". Man legt sich, wie *H* richtig bemerkt, die Sache so zurecht, dass σπέρμα Ἀβρ. die bloss leibliche Nachkommenschaft Abrahams bezeichne, τέκνα dagegen die wahren, die erbberechtigten, die von Gott zum Empfange des verheissenen Heils bestimmten, ja sogar die τέκνα θεοῦ. Mit Recht nennt *H* diese Auslegung falsch, indem er hervorhebt, dass Paulus unter σπέρμα in v. 7 nicht alle Nachkommen könne verstanden haben, da er in v. 8 nur die τέκνα τῆς ἐπαγγελίας darunter verstanden wissen will. *H* sieht den Grund dieser falschen Auffassung lediglich darin, dass οὐδὲ an die nächstvorhergangene Verneinung angeschlossen worden war. Er sagt: „es liegt weit näher, dass οὐδ᾽ ὅτι mit οὐχ οἷον ὅτι verknüpft wird, was freilich nicht möglich wäre, wenn das letztere, ὅτι den Inhalt der Verneinung einführte, dagegen sehr wohl möglich ist, wenn οὐχ οἷον ὅτι einen Grund des ηὐχόμην verneint, zu welchem nun in dem Satze ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβρ., dessen Subject in v. 6 gegeben ist, ein zweiter hinzutritt. Denn der Wunsch, von welchem der Apostel sagte, liess sich auch daraus begreifen, dass diejenigen, deren Geschick ihm denselben abzwingt, Abrahams Geschlecht, Geschlecht des Ahnherrn der Gemeinde Gottes sind, welcher also durch ihr Geschick an der Hoffnung seines Berufs verkürzt scheinen könnte. Dieser Grund wäre die andre Seite zu dem vorigen. Das eine Mal wäre der Apostel um Gott [!] bekümmert, dessen Wahrhaftigkeit, das andere Mal um Abraham [!], dessen Hoffnung sich nicht bewährt hätte. Aber keins von Beiden ist seine Meinung. Warum nicht, war im ersten Falle durch den Hinweis auf den

Unterschied von Israel und der Summe der Israeliten genügend in's Licht gestellt. Die andre Verneinung begründet er durch den Hinweis auf die Einschränkung, mit welcher sich Abraham eines von ihm stammenden Geschlechtes im Sinne heilsgeschichtlicher Hoffnung zu getrösten hatte!"

Die Seltsamkeiten der *H*schen Auffassung, welche durch alle dialectische Gewandtheit nicht zu verdecken sind, habe ich einfach durch Ausrufungszeichen in der Klammer markirt. Ich habe um so weniger Veranlassung, darauf einzugehen, als ich die Rückbeziehung von *ὅτι* auf *ηὐχόμην* für verfehlt, die Deutung aber von v. 6a für unrichtig halte. Wie ist denn nun aber v. 7 anzuschliessen? Zunächst ist mit *H* so zu interpungiren: *οὐδ' ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ. Πάντες τέκνα κ. τ. λ.* Dann ist *οὐδ' ὅτι — Ἀβραὰμ* unmittelbar an Israel anzuschliessen: *πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ* sind nicht um desswillen *Ἰσραὴλ* d. i. berechtigt zum Empfang des Segens, weil sie Abrahams Samen sind. Also: „Gottes Wort ist um desswillen nicht unerfüllt geblieben, weil die bei Weitem grössere Zahl der Israeliten der Verheissung nicht theilhaftig geworden ist, denn alle diese waren trotz ihrer Abstammung von Israel, nicht Israel, d. i. Inhaber der Verheissung von Rechts wegen, so dass, was der Gesammtheit zusteht, an einem jeglichen unter ihnen hätte erfüllt werden müssen; auch nicht darum, weil sie alle, d. h. jeder für sich Abrahams Samen sind". Erst bei dieser Auffassung ist der Widerspruch zwischen *σπέρμα* in v. 7a und *σπέρμα* in 7b überwunden, denn nicht der Apostel ist es, der sie unterschiedslos als *σπέρμα Ἀβρ.* anerkennt, sondern die Israeliten sind es, die von sich sagen, dass sie *σπέρμα Ἀβρ.* und um desswillen *κατ' ἐπαγγελίαν κληρόνομοι* sind. Paulus referirt einfach ein Argument, welches die Israeliten insgemein für ihren Rechtsanspruch auf den Abrahamitischen Segen vorbrachten, um zu zeigen, dass es vor der Schrift nicht Stich halte. Man vergl. Joh. 8, 33: *σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν,* dann v. 37: *οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβρ. ἐστε.*

Der Apostel also erkennt weder den erhobenen Anspruch, dass an einem jeglichen, der von Israel abstammt, auch Israels Recht auf die Verheissung sich hätte erfüllen müssen, noch die weitere Begründung des Anspruchs durch die Thatsache, dass sie Abrahams Same seien, an, weist vielmehr die letztere in die schriftgemässen Schranken. Kinder Abrahams sind sie ja freilich alle, aber es besteht ein Unterschied zwischen Kindern des Fleisches und Kindern der Verheissung. Zum *σπέρμα* Abrahams werden nicht alle Nachkommen Abrahams gerechnet, sondern nur die Kinder der Verheissung. Das beweist Paulus durch die Schriftstelle Gen. 21, 12: *ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα.* Genau so die LXX. Hebräisch: בְּיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע Nach Gesenius soll das heissen: „nach Isaak werden deine Nachkommen sich nennen". Keil wendet ein: in diesem Falle müsste es wenigstens זַרְעֲךָ heissen. Auch Drechsler's Deutung: „in, durch, von Isaak soll dir ins Dasein gerufen werden

Same“ wird von Keil beanstandet, קָרָא heisse nicht: ins Dasein rufen. Keil: in der Person Isaaks soll dir Nachkommenschaft werden und als solche gelten. נִקְרָא schliesst das Sein und Anerkanntwerden des Seins in sich. *M* paraphrasirt den Grundtext so: „durch Isaak wird's geschehen, dass Nachkommenschaft von dir die Geltung und den Namen des *σπέρμα Ἀβρ.* haben wird; die Isaakkinder sollen als deine Nachkommen gelten“. Paulus, meint er, habe jenes Dictum auf die Person Isaaks selbst beschränkt: „in der Person des Isaak wird dir ein Nachkomme genannt werden d. h. Isaak wird derjenige sein, welcher als Nachkomme des Abraham gelte, dafür anerkannt und so genannt werden soll“. *H*: „das Geschlecht, dessen Ahnherr Abraham sein soll, wird Isaak's Namen tragen“. *H* meint: so habe auch der Apostel den Spruch verstanden, und nicht: in der Person Isaaks werde sich der Begriff „Nachkomme Abrahams“ darstellen.

Nun aber sagt doch der Apostel selbst in v. 8, wie er den Spruch verstanden hat, denn damit, dass er sein Verständniss paraphrastisch ausdrückt, wird an der Bedeutung von *τοῦτ' ἔστιν* nichts geändert. Der Sinn aber, welchen der Apostel mit seiner applicirenden Paraphrase ausdrückt, ist nicht der von *H* entwickelte. Der Exeget darf nicht vergessen, dass er an erster Stelle zu ermitteln hat, welchen Sinn der neutestamentliche Schriftsteller mit seinem alttestamentlichen Citat verbindet, und dass die Auslegung, welche die neuern Exegeten der alttestamentlichen Stelle geben, nicht immer die richtige ist. So wird auch bei dem vorliegenden Citat zuerst darnach zu fragen sein, wie der Apostel dasselbe verstanden wissen will. Achten wir auf v. 11, wo die *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ* erläutert wird durch den Zusatz, dass die *ἐκλογὴ* geschehen sei *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ ἐκ τοῦ καλοῦντος*, sehen wir auf v. 24, *οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς*, und vergessen wir nicht, dass dem Apostel die *κλητοὶ* stets die wahren Abrahamiden sind, so werden wir kaum ein andres Verständniss der Stelle Seitens des Apostels annehmen könne, als diess: dass nicht auf dem Wege der fleischlichen Geburt, sondern durch Gottes Berufung dem Abraham *σπέρμα* solle zu Theil werden. Das *ἐν Ἰσαὰκ* könnte nur so verstanden werden, dass Gott aus den Descendenten Isaaks den Samen Abrahams werde erwählen und berufen. Das wäre aber immerhin eine Beschränkung der *πρόθεσις κατ' ἐκλογήν*, welche Paulus nachmals entschieden negirt, so bleibt etwas anderes nicht übrig, als die Beziehung auf fleischliche Descendenz in jenem Spruche völlig zurückzustellen und den Isaak lediglich als Repräsentanten der durch Gottes Verheissung in's Dasein Gerufenen anzusehen. „In Isaak soll dir Samen berufen werden“, würde also heissen: in derselben Weise, in welcher Isaak berufen ward, soll dir (durch die Wundermacht des Wortes) Same oder Nachkommenschaft berufen werden.

Vergegenwärtigen wir uns nun den Zusammenhang zwischen *κλῆσις* und *ἐπαγγελία*, so sind ohne Zweifel beides Aeusserungen

des göttlichen Heilswillens; κλῆσις die Verwirklichung, ἐπαγγελία die vorlaufende Ankündigung, immerhin aber ein Zeichen der im Rathschluss Gottes unabänderlich feststehenden Berufung. Die Berufung ist für die Zeit, in welcher der Spruch erfolgt, etwas rein Zukünftiges. So konnte der Apostel allein nach der ἐπαγγελία seine Unterscheidung treffen unter den Kindern Abrahams. Er unterscheidet zwischen den Kindern des Fleisches und zwischen den Kindern der Verheissung und stellt nun fest, dass eben nur die letztern zum σπέρμα gerechnet werden. Der Ausdruck λογίζεσθαι ist mit Bedacht gewählt. Paulus will damit sagen, dass er es nicht ist, sondern die heilige Schrift, welche so rechnet. Um so mehr Grund zu der Annahme, dass Paulus in κληθήσεται etwas anderes nicht gefunden hat, als die Berufung zu der Nachkommenschaft Abrahams, welche sich durch Gottes Verheissung vermittelt.

Dass dem so ist, zeigt er an dem Prototyp des Abrahamischen Samens, an Isaak. Ich will nicht unbemerkt lassen, dass Chrysosthomus bereits in ähnlicher Weise den Gottesspruch aufgefasst hat. Er sagt: *διὰ γὰρ τοῦτο εἶπεν· ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα, ἵνα μάθῃς, ὅτι οἱ τῷ τρόπῳ τούτῳ γεννώμενοι τῷ κατὰ τὸν Ἰσαὰκ οὗτοι μάλιστά εἰσι τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ· πῶς οὖν ὁ Ἰσαὰκ ἐγεννήθη; οὐ κατὰ νόμον φύσεως, οὐδὲ κατὰ δύναμιν σαρκός, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ἐπαγγελίας.*

*Τέκνα τῆς σαρκὸς* und *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας, τοῦ θεοῦ. H* „die Genitive sind nicht causativ gemeint, sondern das Verhältniss der Kindschaft, in welchem die dem Ismael und die dem Isaak gleichartigen zu Abraham stehen, wird nach dem benannt, was ihm seine gegensätzliche Eigenthümlichkeit giebt". Allein σάρξ und ἐπαγγελία geben nicht bloss die Benennung her, sondern drücken durch den Genit. zugleich das Verhältniss aus, in welchem sie zu den τέκνοις stehen. Die τέκνα sind nach ihnen nicht bloss benannt, sondern durch sie bestimmt, und zwar, wie der Context zweifellos ergiebt, in Betreff ihrer Entstehung. *M* wird daher wohl Recht haben, wenn er das Verhältniss zwischen den τέκνοις und ihren Genitiven causativ fasst: die Kinder Abrahams, welche vom Fleisch (d. i. lediglich von der natürlichen Zeugung) herrühren, und andrerseits die Kinder, welche aus der göttlichen Verheissung herrühren; allgemeiner ausgedrückt: deren Existenzgrund das Fleisch, bez. die Verheissung ist (man vergl. Gal. 4, 23.) Wenn Chrysosth. die zuletzt angezogene Stelle freilich so deutet: ἡ τῆς ἐπαγγελίας ἰσχὺς ἔτεκε τὸ παιδίον, so ist Gefahr vorhanden, dass die ἐπαγγελία in Betreff des Werdens ihrer Angehörigen dem natürlichen Prozess zu nahe gerückt wird. *Τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελ.* sind nicht Kinder, welche von der Verheissung oder in Kraft derselben erzeugt worden sind, sondern Kinder, in Betreff welcher Gottes Verheissung ergangen ist, deren Dasein und Stellung also auf Gottes ausdrücklichem Heilswillen beruht. Solchen ist eo ipso Kindesrecht, Kindesstellung zuerkannt.

v. 9. Denn ein Verheissungswort ist das Wort: „um diese Zeit will ich kommen und Sarra wird einen Sohn haben". Um diese Zeit, *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον* hebr. כָּעֵת חַיָּה (Gen. 18, 10 und 14). Dazu Keil: חַיָּה reviviscens, ohne Artikel, also, wenn sie wieder auflebt, d. i. um diese Zeit über's Jahr. *H* bemerkt: in dieser Thatsache der Anfangsgeschichte des Heilsgemeindewesens, welches Abraham zum Ahnherrn hat, stellt sich das Gesetz desselben dar. Um also zu wissen, was zu dem Geschlechte Abraham's in dem Sinne zählt, in welchem es eins ist mit der Gemeinde des Heils, muss man nicht auf solchen Zusammenhang mit dem Ahnherrn sehen, welcher auf dem Gebiete des natürlichen Lebens liegt, sondern auf den, welcher Verwirklichung göttlicher Verheissung ist."

Der Zweck aber, zu welchem Paulus Gen. 18, 10 citirt, ist nicht darin schon vollständig dargelegt, dass Isaak als ein *τέκνον ἐπαγγελίας* nachgewiesen und schriftgemäss begründet wird, dass und warum er zum *σπέρμα* gerechnet werde. Wenn Paulus, wie v. 10 zeigt, den der Rebecca ertheilten Gottesspruch der dem Abraham gegebenen Verheissung gleichartig findet, so kann das nur so zu verstehen sein, dass sich in den beiden Fällen, worauf die Sprüche zielen, *ἡ κατ᾿ ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ* erweist und bewährt. In dem Falle mit Abraham verfährt Gott nicht nach dem Naturrecht; er spricht nicht dem Ismael das Recht zu, Abraham's *σπέρμα* zu sein, also das Geschlecht der Abrahamiden fortzuführen, sondern dazu erwählt er einen Sohn, der erst geboren werden soll. Nicht auf beide Söhne Abraham's, sondern auf e i n e n, den Sohn der Sarra geht die *ἐπαγγελία*.

v. 10. Schwierig ist das Verständniss von *ἐξ ἑνός*, ferner von *κοίτην ἔχουσα*. v. 9 habe ich wegen der Ergänzung des Prädicats zu *Ῥεβέκκα*, sowie wegen des parallelen Inhaltes herbeigezogen.

Was die Ergänzung betrifft, so bemerkt *M*: sie müsse so sein, dass sie dem Vorhergehenden entnommen werde, zum Nominativ *Ῥεβέκκα* passe und dem Sinne nach dem folgenden *ἐῤῥήθη αὐτῇ* entspreche. Daher sei ausser *Σάῤῥα* zwar nicht das bestimmte *λόγον ἐπαγγελίας εἶχεν* oder *ἐπαγγελμένη ἦν* zu suppliren, wie Vatable, Fritzsche, Winer, Krehl, B. Crusius wollen, wohl aber das allgemeinere *λόγον* oder *ῥῆμα θεοῦ εἶχεν*, welches dem nachherigen *ἐῤῥήθη*, sowie dem Inhalte der angeführten Sprüche v. 12 u. s. f. gemäss sei. — Dazu dürfte denn doch zu bemerken sein, dass das *λόγον* oder *ῥῆμα θεοῦ εἶχεν* ebenso zu verstehen ist, wie v. 9 *ἐπαγγελίας λόγος οὗτος* in v. 9, denn nur so entspricht es der Argumentation des Apostels.

Den Einwand gegen diese Fassung, dass nicht Sarra, sondern Abraham den Verheissungszuspruch v. 9 empfangen habe, erledigt *M* dahin, dass Sarra auch nach der Darstellung der Genes. Mitempfängerin der Verheissung und in das bezügliche Gespräch Gottes mit Abraham mit verflochten gewesen sei (Gen. 18, 13—15), so dass

Paulus, ohne geschichtswidrig zu verfahren, unbedenklich den Gegensatz der Mütter machen konnte, wie er es gethan.

Weshalb denn aber hier ein Gegensatz der Mütter? Es handelt sich lediglich um *λόγοι ἐπαγγελίας* oder, wenn man will, um *ῥήματα τοῦ θεοῦ*. Diese *ῥήματα* betrafen die Kinder derer, welche den Gottesspruch empfingen. Das waren in dem vorliegenden Falle nicht Sarra und Rebecca, sondern Abraham und Rebecca. Dass die dem Abraham gegebene Verheissung nur durch sein Weib Sarra zur Erfüllung kommen konnte und sollte, ist eine Sache für sich; darum aber ist Sarra immer noch nicht Mitempfängerin der Verheissung. Dem entsprechend wird der Sohn der Verheissung, um den es sich v. 9 handelt, nirgends Sarra's Samen, sondern Abraham's Samen genannt.

Wenn nun doch hinter *οὐ μόνον δὲ* etwas ergänzt werden soll, weshalb denn nicht Abraham? Handelte es sich nur um Correspondenz des Geschlechts, so würde vielleicht Isaak statt Rebecca dem Abraham gegenüber zu nennen gewesen sein. Allein historisch ward der Gottesspruch nicht dem Isaak gesagt, sondern der Rebecca, und auf den Gottesspruch kam dem Apostel Alles an, sofern dadurch nicht die ganze Nachkommenschaft, sondern ein Sohn als *τέκνον ἐπαγγελίας* bezeichnet wurde. Bei alledem versäumt Paulus nicht, die Empfängerin der Verheissung als dazu legitimirt durch das eheliche Verhältniss, in welchem sie zu dem Vater Isaak stand, zu bezeichnen. Wie wichtig diese Notiz ist, wird sich erst später bei der Deutung der Worte *κοίτην ἔχουσα* herausstellen.

Mit Uebergehung der mancherlei Versuche, aus *οὐ μόνον δὲ* einen vollständigen Satz herzustellen — worüber die Commentare von Reiche, *M* u. A. ausführlich berichten, möchte ich *H*s Ansicht besonderer Beachtung empfehlen. Er sagt: „den unvollständigen Satz, sei es hinter *οὐ μόνον δὲ* aus dem Vorhergegangenen, sei es hinter *ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα* durch Hinzudenkung eines Prädicats vervollständigen zu wollen, ist hier, wie so oft, eine unnütze Bemühung. Der Apostel will nichts weiter, als von Abraham, welcher zwei Söhne hatte, aber Söhne verschiedener Mütter, zu Rebecca fortschreiten, welche mit zwei Söhnen von Einem Vater erst schwanger war: wobei er durch nachträglichen Beisatz zu *ἑνὸς* noch besonders betont, dass dieser Eine selbst schon Erbe des heilsgeschichtlichen Berufs Abraham's, einer der drei Ahnherren Israels war".

Ich bin mit *H* einverstanden, wenn das seine Meinung ist: es sei unnütze Bemühung, die ipsissima verba wiederzufinden, welche er wegzulassen für gut befunden, denn ich halte auch dafür, dass der Apostel die Vervollständigung des Satzes in ausdrücklichen Worten für sich selbst nicht vollzogen habe. Aber das wird auch *H* zugeben müssen, dass ein Satz ohne Prädicat, ja sogar theilweise ohne Subject nicht verständlich ist, dass daher, wenn der Sinn des Satzes angegeben werden soll, eine Ergänzung der fehlenden Satzbestandtheile aus dem Zusammenhange stattfinden muss. Es kommt

nur darauf an, zu ermitteln, welche Ergänzung der Intention des Apostels am meisten entspricht. Und das dürfte ohne Zweifel bei der Fritzsche-*M*schen Ergänzung der Fall sein.

Doch gehen wir für jetzt zu der *H*schen weiteren Auffassung von v. 10 über.

Hiernach würde ἐξ ἑνὸς zu Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμ. zu construiren sein; κοίτην ἔχουσα hiesse einfach: schwanger, also: „von Einem Vater schwanger mit zwei Söhnen“.

Dass κοίτην ἔχειν schwanger sein bedeute, hat *H* weder nachgewiesen noch nachweisen können. Weder Lexicon, noch Analogie geben dazu ein Recht. Was heisst κοίτη? Die alten Lexicographen (Photius, Cod. Gud.) nehmen κοίτη und λέχος als völlig gleichbedeutend. Im classischen Sprachgebrauch zeigt sich insofern ein Unterschied, als λέχος öfter συνουσία, μίξις, also concubitus bedeutet, κοίτη dagegen ausschliesslich Lager, Bette heisst. Diesem Sprachgebrauch folgen auch die LXX. Wollen die letztern κοίτη als Ort der geschlechtlichen Vermischung bezeichnen, so schreiben sie κοίτη σπέρματος (bekanntlich in unrichtiger Uebertragung des hebr. Mischkab = effusio). Nur in der apocryphischen Sapientia 3, 14. 16 findet sich κοίτη für συνουσία, μίξις gesetzt. Hiernach ist *M*s Auffassung zu berichtigen.

Im N. T. findet sich Röm. 13, 13 κοίται in Verbindung mit ἀσέλγειαι. Ferner Hebr. 13, 4 κοίτη als Ehebett, so dass im Hellenistischen der Unterschied zwischen κοίτη und λέχος aufgehoben zu sein scheint.

Gestützt nun auf die Bedeutung von κοίτη = μίξις übersetzt Fritzsche das κοίτην ἔχειν ἔκ τινος ἀνδρὸς mit ex aliquo viro concubitum habere, i. e. complexu venereo cum aliquo viro jungi und beruft sich auf Soph. Trach. v. 359, wo λέχος ἔχειν concumbere bedeuten soll. Allein dieser Stelle fehlt das sehr bedenkliche ἔκ τινος. Diese präpositionelle Verbindung würde meines Erachtens nur dann verständlich sein, wenn κοίτην ἔχειν, wie Bretschneider, Rückert, de Wette u. A. wollen, soviel hiesse, als semen virile ex aliquo habere, i. e. ex aliquo concepisse, oder wenn es möglich wäre κοίτη, wie andere wollen, in die Bedeutung proles hineinzupressen. Concumbere alicui kann nur heissen κοίτην ἔχειν τινὶ oder σύν τινι; ebenso wie κοιμᾶν· ἔκ τινος ist beispiellos. In der angeführten Stelle aus den Trachinierinnen wird übrigens nicht gesagt: Heracles wünsche heimlich der Tochter des Eurytos, Jole, beizuwohnen, sondern er wünsche sie heimlich zu ehelichen oder doch sie als παλλακὴ zu haben. *M* übersetzt im Anschluss an Fritzsche: „welche von Einem (Manne) Beischlaf hatte, beschlafen war“. So hätte ohne Zweifel Paulus von der Schwangerschaft der rechtmässigen Gattin Isaaks nicht geredet. Viel decenter *H*: „welche von Einem (sc. Manne) schwanger war, d. h. proles hatte“. Aber das heisst eben κοίτη nicht; nun wird versucht, mit einer Redewendung die Schwierigkeit zu umgehen. Sachlich bleibt stehen, dass

Rebecca von Isaak schwanger war; statt dessen soll nun Paulus gesagt haben: welche von Isaak Beischlaf (*κοίτη*) hatte. Nicht genug: der Beischlaf musste dann auch sofort die Folge haben, dass Rebecca beschlafen war. Man sieht, was gewissen exegetischen Voraussetzungen zu lieb nicht alles geleistet werden kann.

Abgesehen von diesen Verrenkungen des Begriffs *κοίτη* steht der Fritzsche-*M*schen Auslegung das Particip *ἔχουσα* entgegen. Denn nicht, als sie von ihrem Manne Beischlaf hatte, d. i. ihren Mann im Ehebett umarmte oder sich mit ihm vermischte (partic. praesent. et imperf.), sondern als sie eben diesen Beischlaf, in dessen Folge sie schwanger war, gehabt hatte (particip. aor.), dann erst, und zwar 4—5 Monate später empfing sie den Gottesspruch. Bedeutet *κοίτη* proles, dann ist gegen *ἔχουσα* nichts einzuwenden; bedeutet es den Act des concubitus, dann ist das partic. praes. gegenüber dem *ἐῤῥήθη* ein historischer lapsus.

Die Schwierigkeiten mehren sich, wenn die Frage erhoben wird, was doch *ἐξ ἑνὸς* sagen will. Mit Recht wird die Ansicht als unwürdig abgewiesen, dass Paulus eine Versicherung über die eheliche Treue der Rebecca habe aussprechen wollen. *M* sagt: das pragmatische Moment dieser Notiz ist nicht, ehelichen Treubruch zu negiren, sondern die Ungültigkeit der leiblichen Abkunft recht fühlbar zu machen. Damit ist freilich das Bedenken noch nicht erledigt. Wollen wir dem Apostel zutrauen, dass er, um einen rhetorischen Accent für seine Argumentation zu erzielen, sich einer Ausdrucksweise bedient habe, die ein so eigenthümliches Licht auf Rebecca fallen lässt?

Ohne Zweifel hat der Uebersetzer der Vulgata sich von ähnlichen Bedenken zu einer andern Auffassung der Stelle bestimmen lassen: ex uno concubitu habens. *M* ist im Irrthum, wenn er für concubitu den Accusativ concubitum lesen will. Habens ist, wie das griechische *ἔχουσα* für schwanger gesetzt. *Γυνὴ ἔχουσα* ist femina, quae concepit; ex uno concubitu ist die Umschreibung von *ἐξ ἑνός* (gen. neutr.); von einem Male, da Vater Isaak ihr beiwohnte, war sie schwanger.

Der sachliche Zusammenhang wäre hiernach dieser, dass Paulus spitzfindige Widersacher im Auge hatte, welche behaupteten oder doch behaupten konnten: Jacob sei zwar später geboren, aber früher empfangen. — Aus der Schrift dürfte sich schwerlich dies ex uno concubitu habens nachweisen lassen, auch findet sich sonst keine Spur von einer derartigen Supposition.

Soviel nur ist aus der Uebersetzung der Vulgata zu ersehen, dass früher schon der Versuch gemacht worden ist, das *ἐξ ἑνὸς* von *Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμ.* abzulösen.

Wir werden noch entschiedener zu verfahren haben, indem wir *ἐξ ἑνὸς* vorläufig von dem Participialsatz ganz abtrennen und untersuchen, wie das *κοίτην ἔχουσα Ἰσαὰκ*

τοῦ πατρὸς ἡμ. für sich genommen, auszulegen sein möchte.

Dass λέχος und κοίτη im spätern Griechisch gleichbedeutend sind, ist oben schon gesagt worden. Sie heissen eben nichts mehr und nichts minder, als Lager, Bette; Beilager, Ehebette oder gar geschlechtlicher Umgang liegt in den Wörtern als solchen nicht. Ob das eine oder andere gemeint sei, darüber muss der Zusammenhang entscheiden. So z. B. kann Eurip. Phoeniss. 417 die Frage τίνι τρόπῳ δ' ἔσχει λέχος; nur aufgefasst werden, wie Valckenaer sie auffasst: sed parta quî conjunx tibi? wie gelangtest du zum Ehebette? Jocaste fragt eben den Polynices, wie er dazu gekommen, des Adrast Tochter zu freien. Dagegen heisst v. 419: κοίτας ματεύων Nachtlager suchend.

Wenn wir Eurip. Andromache v. 910 lesen: κακὸν γ' ἔλεξας ἄνδρα δισσ' ἔχειν λέχη, ein schlimm Ding, wenn ein Mann zwei Frauen hat, so ist hier in der That von einem bigamischen Verhältniss die Rede; λέχος heisst Ehebette.

Auch Soph. Trach. 360: οὐκ ἔπειθε — τὴν παῖδα δοῦναι κρύφιον ὡς ἔχοι λέχος ist, wie oben schon auseinandergesetzt worden, von einer heimlichen Ehe die Rede.

Vorzüglich instructiv aber ist Iphigen. in Aulide 63: συναμυνεῖν, εἴ τις ἐκ δόμων λαβὼν οἴχοιτο, τόν τ' ἔχοντ' ἀπωθοίη λέχους: „zu helfen für den Fall, dass irgend wer aus dem Hause sie entführe und ihrem Gatten raube, der ihr Bette besitzt“ (nach Binder's Uebersetzung). Der ein Besitzrecht hat an das Ehebette einer Frau, das ist ihr rechtmässiger Gatte, und umgekehrt. Die Bedeutung ἔχειν = im Besitz haben, weist jedes griechische Lexicon nach.

Aus dem Vorstehenden wird unschwer hervorgehen, dass, wenn von Rebecca appositionell gesagt wird: sie sei κοίτην ἔχουσα Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν, das eine einfache Umschreibung ist von ἄκοιτις und ἄλοχος. Rebecca wird bezeichnet als rechtmässige Gattin, als Ehefrau Isaaks, woraus denn von selbst hervorgeht, dass die Succession der τέκνα τῆς ἐπαγγελίας aus ihrer Ehe mit dem ersten τέκνον τῆς ἐπαγγελίας, nämlich mit Isaak zu erfolgen hatte, und dass sie als Mutter berechtigt war, über die Kinder, welche sie von Isaak unter dem Herzen trug, von Gott sich Auskunft zu erbitten.

Es würde nur noch übrig bleiben, das ἐξ ἑνὸς zu erklären.

Unrichtig und dem Zusammenhange wenig entsprechend ist die *M*sche Auffassung des ersten Komma in v. 10, wenn er so paraphrasirt: „nicht allein aber Sarra [besser Abraham!], hatte einen Gottesspruch, sondern auch Rebecca“. Nicht darauf kommt es dem Apostel an, dass beide einen Gottesspruch hatten, sondern dass bei beiden sich der Gottesspruch auf einen Nachkommen bezog, und zwar bei Sarra (Abraham) selbstverständlich, da sie nur einen Sohn gebar, bei Rebecca in noch significanterer Weise, dass von ihren

beiden Kindern aus rechtmässiger Ehe mit Isaak nur eins den Segen der Verheissung ererben sollte. Eben dies drückt ἐξ ἑνὸς aus; zu übersetzen ist: auch Rebecca (empfing den Gottesspruch) von wegen Eines (nicht von wegen der ganzen Nachkommenschaft Isaaks). Ἐκ drückt die Veranlassung des göttlichen ῥῆμα aus. So Röm. 5, 16: τὸ κρῖμα ἐξ ἑνός. Man vergleiche Röm. 9, 32. 9, 11. Gal. 3, 18 u. dgl. mehr. Also:

v. 10: „Aber nicht allein Abraham, sondern auch Rebecca empfing den Gottesspruch (sc. der Verheissung) von wegen Eines als ehelich Gemahl unsres Vaters Isaak, denn u. s. w."

So ist der Beweis vollständig erbracht, dass nicht die Kinder des Fleisches, sondern die Kinder der Verheissung von der Schrift zum „Samen" gerechnet werden.

v. 11. Ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τ. θ. Die Wichtigkeit des Begriffs wird es rechtfertigen, dass ich die Erklärungen der Neuern in grösserer Zahl anführe und sie etwas ausführlicher bespreche. Sämmtliche Erklärungen haben das mit einander gemein, dass sie zunächst die Bedeutung der πρόθ., demnächst ihr Verhältniss zur ἐκλογὴ festzustellen suchen. Nach Krehl ist ἡ κατ' ἐκλ. πρόθ. der Vorsatz für den Zweck der Erwählung, d. i. der Rathschluss der Erwählung. Also die πρόθεσις geht in die ἐκλογὴ auf; sie ist nur eine Aussage darüber, dass die ἐκλογὴ zunächst nicht als Act, sondern als Bestimmtheit in Gott solle gedacht werden. Wenn *H* bemerkt, dass κατὰ nicht heissen kann: für den Zweck, so ist das ein Irrthum; ist der Zweck, die Bestimmung für den Begriff massgebend, so hindert nichts, das zwecksetzende Merkmal mit κατὰ einzuführen. Was ich gegen Krehl einzuwenden habe, ist: dass πρόθεσις dabei nicht zu seinem Rechte kommt, sondern als rein fremde Bestimmung zu ἐκλογὴ tritt.

Rückert paraphrasirt: „der auf Erklärung bezügliche, sie zum Gegenstand und Inhalt habende Vorsatz". Aber der Zusatz mit κατὰ kann niemals Gegenstand und Inhalt eines Nominalbegriffs sein, ebenso wenig wie Maassangaben die Stelle von Inhaltsangaben vertreten können. Dass *H* übrigens in denselben Fehler verfällt, werden wir weiter unten sehen. Reiche sagt: „der populär unbestimmte Ausdruck: Beschluss gemäss der Auswahl kann heissen: ein Beschluss, der in Gemässheit einer Wahl gefasst oder aber vollzogen wird. Da nach der Natur der Sache und nach der Heilsordnung bei Paulus die ἐκλογὴ Folge, d. h. spätere Entwicklung und Offenbarung des Heilsbeschlusses ist s. 8, 28. Tit. 1, 1. Eph. 1, 11, und die πρόθεσις überhaupt immer als der erste Act des σώζειν gesetzt wird, so haben wir es im letztern Sinne zu nehmen: der Beschluss, welcher dadurch vollzogen wird, dass Gott unter den Menschen, von welcher Abstammung sie auch sind, welche Werke sie auch gethan, frei auswählt". Dagegen *H*: „für die Beschaffenheit eines Vorsatzes kann nicht das Thun maassgebend sein, in welchem er zur Ausführung kommt, sondern nur der Willens-

inhalt, welcher sich zu dem Vorsatze gestaltet, etwas, nämlich dasjenige zu thun, wie der Willensinhalt sich verwirkliche. Wie sollte also ἡ κατ' ἐκλ. πρόθ. τ. θ. der Beschluss Gottes sein, den er dadurch vollzieht, dass er erkürt?" — Mehr dialectisch scharf, als gerecht. Wenn Reiche von einem Beschlusse redet, der nur in einer bestimmten Weise zur Ausführung kommt oder kommen soll, so ist unschwer zu erkennen, dass Reiche einen an der Art der Ausführung kenntlichen, dadurch modificirten Beschluss meint: so gedeutet, ist die Erklärung nur formell wegen des logisch nicht ganz correct gewählten Ausdrucks zu beanstanden. Fritzsche: „ἡ κατ' ἐκλογ. πρόθ. e delectu factum (dandae felicitatis) decretum Dei h. e. (concedendae beatitatis) decretum ita a Deo factum, ut simul (hominum beandorum) delectus fieret: der nach Auswahl gefasste (nam homines fortunandi decretum ante mundi initia factum est 2 Tim. 1, 9. Eph. 3, 11) Beseligungsvorsatz Gottes. Moderatus est delectus (ἡ ἐκλογή) tribuendae felicitatis decretum, quatenus hominibus non omnibus, sed qui tum maxime seligebantur, aeterna beatitas decernebatur. Contra ἡ πρόθεσις τῇ ἐκλογῇ adstricta non fuisset, si Deus nullo tum delectu habito omnibus promiscue hominibus sempiternam felicitatem destinasset. Nempe fit κατ' ἐκλογὴν e delectu, nach Auswahl, non solum, quod accommodate ad delectum antea institutum peragitur, sed etiam quod ita suscipitur, ut rerum delectus habeatur". So auch *M.*

*H*: „Gottes Vorsatz ist als ein solcher bezeichnet, welcher seine Beschaffenheit davon hat, dass Gott erkürt, und dessen Ausführung also in einem Thun bestehen wird, welches dem Erküren gleichartig ist. Das Erküren ist ein freier Willensact, der seine Voraussetzung nur in dem Erkürenden, nicht auf Seiten des Erkorenen hat. Ein hiernach beschaffener Vorsatz wird also ein Thun des Erkürenden zum Inhalte haben, durch welches er den Erkornen zu dem macht, wozu er ihn erkoren hat. Unterscheiden wir solchergestalt zwischen dem, was maassgebend ist für die Beschaffenheit des göttlichen Vorsatzes und zwischen dem, was seinen Inhalt bildet, so ist ersteres die Thatsache, dass er erkürt, letzteres sein mit dem Berufen anhebendes Thun".

Ich meine, dass ein Unterscheiden, wie es *H* verlangt, nicht statthaft ist. Habe ich die Modification, welche κατ' ἐκλογὴν der πρόθεσις ertheilt, richtig gefasst, so weiss ich auch, was ἡ κατ' ἐκλ. πρόθεσις ist; mit dem Begriff ist auch sein Inhalt gegeben, wie soll dennoch der Inhalt etwas Besonderes, von der Beschaffenheit des göttlichen Vorsatzes zu Unterscheidendes sein? Versteht aber *H* unter dem Inhalte das der Beschaffenheit entsprechende Thun, so hat er etwas zu dem Begriffe der κατ' ἐκλ. πρόθ. gerechnet, was ausserhalb seiner Sphäre liegt, und somit selbst gethan, was er an Reiche tadelt.

Ich finde übrigens die *H*sche Erklärung von der Fritzsche-*M*schen nicht unterschieden. Beide lassen mit der πρόθεσις zu-

gleich die ἐκλογή gesetzt sein, zwar nicht als Princip, wohl aber als Thatsache der im göttlichen Rathschluss factisch vollzogenen Vorherbestimmung der Erkornen, deren Berufung dann in der Zeit nachfolgt. Also nicht die πρόθεσις für sich, sondern zusammen mit der ἐκλογή, d. i. die Auswahl der Individuen ist ein vorweltliches Geschehensein in Gott, dessen Darstellung die Heilsgeschichte.

Der Exeget dürfte nicht in der Lage sein, dergleichen Erklärungen damit abzuthun, dass er sie einfach auf die evangelischen Confessionsdifferenzen zurückführt, also in dem vorliegenden Falle darauf hinweist, dass die so eben besprochene Deutung wesentlich calvinistisch ist. Ohne Rücksicht hierauf wird zu fragen sein, ob die κατ᾽ ἐκλ. πρόθεσις wirklich das bedeutet, oder wie sie sonst aufzufassen ist.

Πρόθεσις hat im N. T. zweierlei Bedeutungen, 1) Ausstellung, Aufstellung, wie πρόθεσις τῶν ἄρτων Hebr. 9, 2 und οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως Schaubrote; 2) Vorsatz, Wille, Absicht, wie Act. 11, 23 τῇ προθέσει τῆς καρδίας; ebenso Act. 27, 13. — Cremen in seinem Wörterbuch sagt, dass hiebei an eine zeitliche Bedeutung der Präposition nicht gedacht werde, sondern dass man von der localen Bedeutung derselben auszugehen habe; die zeitliche Bestimmtheit liege nicht in dem Worte selbst, sondern werde durch Zusätze angegeben, wie Eph. 1, 11 προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν. Harless zu Eph. 1, 9 äussert sich in Betreff des προτίθεσθαι noch bestimmter: „bei dem Apostel heisst es gewiss niemals weder Röm. 1, 13, noch 3, 25 ante constituere [so schon Anselmus, unter den Spätern Zachariae, Tholuck], am allerwenigsten hier, wo nachher gleich v. 11 das aus dem Verbum gebildete Substantiv in derselben Gedankenverbindung folgt und demselben consequent nun dieselbe Bedeutung beigelegt werden müsste, wenn nicht gerade hier um der Verbindung mit προορισθέντες willen sich dies als ganz unzulässig erwiese; denn niemand würde wohl das zweimalige „vorher“ hintereinander erträglich finden. Also übersetzen wir: sich vornehmen; dem Worte εὐδοκία erkennen wir aber, um seiner Verbindung mit diesem Verbum willen, die Bedeutung: huldvollen Beschluss zu.“ Dass προτίθεσθαι in 3, 25 wirklich heisst antea constituere, habe ich zu der Stelle nachgewiesen. Auch wird 1, 13 nicht anders aufzufassen sein; ich meine, dass die Bedeutung: sich vornehmen, vorsetzen direct aus der Grundbedeutung ante const. herzuleiten ist, denn man legt sich doch etwas, was geschehen soll, nicht zum Anschauen vor, sondern man setzt einfach, was geschehen soll, selbstverständlich vorher, noch ehe es geschieht. Dass das, was man sich vorsetzt, auch als Object, also als etwas, das man vor sich hat, aufgefasst werden kann, ist wohl der Grund, weshalb man in den vorerwähnten Beispielen das zeitliche προ — örtlich deuten zu können, ja deuten zu müssen glaubte.

Am wenigsten haltbar aber scheint mir das Argument, was Harless aus Eph. 1, 11 προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν nimmt: vor-

herbezeichnet nach Gottes Vorherbestimmung. Der Apostel wählt seine Ausdrücke nicht darnach, ob sie dem Ohr erträglich klingen. Wenn Harl. an dem vorher — vorher — im Deutschen Anstoss nimmt, so ist das um so wunderbarer, als Paulus an dem *προ* — (*προορισθ.*), *προ* — (*πρόθ.*) im Griechischen — mögen sie nun zeitlich oder local gedeutet werden — keinen Anstoss genommen hat. Der Apostel wählt seine Ausdrücke darnach, wie sie geeignet sind, den Grund- und Eckstein seiner Lehre, dass das Heil allein in dem absolut freien Gotteswillen wurzle und darum Gott nie und zu keiner Zeit sich in der Ausrichtung seines Heilsrathschlusses durch Persönliches oder Geschichtliches habe bestimmen lassen, sondern allein durch sein Wohlgefallen, klar zu machen. Daher die Cumulation von Ausdrücken, wie *βουλή*, *θέλημα*, *πρόθεσις*, *εὐδοκία*. Die Hinzufügung einer Zeitbestimmung zu *προτίθεσθαι* ist nicht, wie Cremer meint, ein Beweis dafür, dass die temporäre Fassung von *προ* — ausgeschlossen sei; eine nähere Zeitangabe zu der im Verb. compos. angedeuteten, ist auch in der Profangräcität nicht selten.

Vor allen Dingen fragen wir uns, was denn die Ausleger damit erreichen, dass sie das *προ* — in *πρόθεσις* und in *προτίθεσθαι* nicht zeitlich, sondern örtlich wollen gefasst wissen. Harless übersetzt Eph. 1, 9: *κατὰ τὴν εὐδοκίαν, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ* nach dem huldvollen Beschluss, den er sich vorgenommen. Was heisst das? Was wir uns vorsetzen, vornehmen — das ist noch nicht Thatsache, sondern soll erst Thatsache werden; es ist in der That Herübernahme von Zukünftigem in die Gegenwart durch das Mittel der Phantasie. — Somit wäre der Beschluss, den Gott sich vorgenommen, noch nicht Beschluss, sondern soll es erst werden: Gott hätte sich vorgenommen, das, was in v. 10 steht, zu beschliessen. Kann der Apostel so etwas haben sagen wollen? Um wieviel correcter ein decretum (beneplacitum), quod Deus in semet ipso antea constituit, selbstverständlich *πρὸ αἰώνων*, *πρὸ καταβολῆς κόσμου*.

„Aber dann müsste auch *πρόθεσις* Vorherbestimmung heissen, und das widerspricht dem griechischen Sprachgebrauch.“ So wird man mir entgegentreten. Ich weiss, dass die ganze neuere Exegese *πρόθεσις* mit Vorsatz wiedergiebt, um sich an die Profangräcität so eng als möglich anzuschliessen. Man scheint aber dabei vergessen zu haben, dass der gleiche Klang nicht immer den gleichen Inhalt zu erkennen giebt. Man stellt die *πρόθεσις* Gottes mit der *πρόθεσις* der Menschen zusammen. Die Profangräcität kennt aber nur die letztere, denn selbst die Götter der Griechen stehen in ihren wichtigsten Entschliessungen nicht selbstständig da, sondern folgen der *εἱμαρμένῃ*. Ich sage: man vergleiche beide sogleich mit einander, und man wird sehr bald inne werden, dass das Wort Vorsatz, von dem göttlichen, vorweltlichen Denken gebraucht, nicht passt. Der Ausdruck ist anthropomorphistisch. Gott fasst nicht Vorsätze, sondern er trifft Bestimmungen. Vorsätze haben in finaler Hinsicht keinerlei Bürgschaft in sich; dagegen haben Gottes Rathschlüsse die

Gewissheit der Ausführung bei sich selber. Der Apostel hat sicherlich das Wort nicht im Sinne der griechischen Vulgairsprache gebraucht. Was war einfacher, als dass er auf die Grundbedeutung zurückging, welche πρόθεσις seinem Etymon gemäss hat: Vorhersetzen, Vorherbestimmen, zumal, wie bereits bemerkt worden, eben diese Bedeutung auch der vulgairen: Vorsatz, Wille u. s. w. zu Grunde liegt, denn des Menschen Vorsatz ist eben nichts anderes, als die Vorherbestimmung in Betreff seines Verhaltens, um ein gewisses Ziel zu erreichen.

Es sei mir verstattet, bei dieser Gelegenheit daran zu erinnern, wie unrecht die Ausleger daran thun, Ausdrücke des Apostels, mit denen er die ihm eigenthümlichen Lehrsätze entwickelt, in die Form der profan griechischen Denk- und Redeweise zu pressen. Ein neuer Geist erweitert die Sprachmittel, die er vorfindet, oder bildet sie um. Die sogenannte philologische Akribie ist gut, ja unentbehrlich, aber sie wird zur Carricatur und greift überall fehl, wenn sie Gebiete beherrschen will, über welche ihr keine Macht gegeben ist. Ich erinnere nur an termini, wie δικαιοσύνη, ταπεινοφροσύνη, ἀγάπη, ἀλήθεια, πίστις, sowie an die, sachlich der πρόθεσις nahe verwandte πρόγνωσις, welche Cremer (s. Wörterb. s. v.) unter Bezugnahme auf Act. 2, 23: τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ als „im Voraus gefassten Beschluss" deuten möchte, wenn gleich, wie er ausdrücklich zugesteht, diese Bedeutung der Profangräcität fremd ist.

Ich würde also kein Bedenken tragen, πρόθεσις stets als Vorherbestimmung zu fassen. Es ist für mich ein der Paulinischen Lehrsprache angehöriger terminus Röm. 8, 28. 9, 11. Eph. 1, 11. 3, 11. 2 Tim. 1, 9; nur einmal 2 Tim. 3, 10 braucht der Apostel das Wort von dem, was er sich selbst vorgesetzt, oder, was dasselbe ist, von dem, was er in Betreff seines Verhaltens vorweg festgesetzt hat, d. i. von seiner Lebensaufgabe, seiner Lebensrichtung, seinem Lebensplan. Sollte aber jemand von der Uebersetzung „Vorsatz" nicht ablassen können — sintemal das Hergebrachte auch auf dem Gebiete der Exegese eine Macht entwickelt, die weit grösser ist, als man gemeinhin glaubt, so will ich nichts dawider haben, falls er mir nur gestattet, diesen „Vorsatz" Gottes als eine Vorherbestimmung aufzufassen.

Ich gehe nun zu der Näherbestimmung von πρόθεσις durch das vorgesetzte κατ' ἐκλογὴν über. Vorab werden die Grenzen zu ermitteln sein, innerhalb welcher sich die contextgemässe Auslegung zu bewegen hat. Um diese hermeneutischen Grenzen scheint man sich wenig bekümmert zu haben, oder man hat die Grenzsteine so weit hinausgeschoben, dass sie der vorgefassten Meinung nicht hinderlich sind. Das ist namentlich Seitens derer geschehen, welche die πρόθεσις verabsolutiren, d. h. sie von vorneherein als die unumschränkte Vorherbestimmung auffassen, und das meinen fast sämmtliche neuere Ausleger thun zu sollen. Für diese kann der

präpositionelle Zusatz nur ein begriffliches Moment der πρόθεσις angeben. Die πρόθεσις hat die Beschaffenheit, dass sie erkürt. Dies Erküren kann unmöglich gegenstandslos sein. Die Erkornen sind vorweg bestimmt. So lange die πρόθεσις besteht, so lange auch das ihrem Wesen inhärirende ἐκλέγειν, so lange auch die ἐκλεκτοί. Die κατ᾽ ἐκλογ. πρόθεσις ist auch nach der Seite der ἐκλογὴ ein vorzeitliches fait accompli, die zeitliche oder geschichtliche Darstellung — nicht Vollziehung, sofern die ἐκλογὴ mit der πρόθεσις zusammenfällt, also bereits wesentlich erfolgt ist — würde beginnen mit der κλῆσις. Wir halten hier einen Augenblick inne.

Wäre das wirklich die Meinung des Apostels?

Ich halte dafür, dass alle, die so auslegen, die Grenzen des Contextes weit überschreiten. Der Apostel sieht in der Wahl des Jacob vor Esau ein Zeugniss von dem Fortbestande der κατ᾽ ἐκλογ. πρόθεσις. Das wäre ganz und gar falsch, wenn bei der πρόθεσις Gottes bereits eine ἐκλογὴ Jacobs stattgefunden. Ist diese πρόθεσις, wie doch Paulus behauptet, von Ewigkeit her geschehen, so war sie sofort mit der ἐκλογὴ der zu beseligenden Menschen verbunden, so war Jacob bereits von Ewigkeit her erwählt; Gott aber war von Ewigkeit nicht mehr wahlberechtigt; seine Wahlfreiheit wäre in der Ewigkeit einmal von ihm ausgeübt worden, dann aber, sobald das decretum gefasst worden, für alle Zeit erloschen. Hiernach wäre es ein Widerspruch in sich selbst, wenn bei Jacob's Wahl noch von einem μένειν der κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις geredet wird, statt dass von einem φανεροῦσθαι der κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις, ἣν ἐλέξατο ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου hätte geredet werden müssen.

Diese einfache Erwägung dürfte genügen, um die Auffassung des präpositionellen Zusatzes als einer Wesensbestimmung der πρόθεσις zurückzuweisen. Dieser Zusatz drückt ein in die vorzeitliche Vorherbestimmung Gottes aufgenommenes zeitliches Thun aus, in welchem die πρόθεσις zur Ausführung kommen soll. Dass diese Ausführung eben durch die in der zeitlichen Heilsperiode zu bewirkende Auswahl der für die Förderung der Heilsgeschichte geeigneten Individuen Seitens Gottes erfolgen soll, das ist die von Gott selbst seiner πρόθεσις angehängte Beschränkung, die doch auch wiederum keine Beschränkung der Absolutheit Gottes ist, weil Gott selbst sie gesetzt hat.

Somit ist die Vorherbestimmung ihrem ganzen Inhalte nach (von Oben bis Unten κατά), ihrem ganzen Vollzuge nach (von Anfang bis zu Ende) bestimmt oder modificirt durch die ἐκλογή, und zwar, damit wir nicht Geschichtliches hineinmischen in die vorgeschichtliche Beschaffenheit der κατ᾽ ἐκλογ. πρόθ., modificirt durch das Princip der ἐκλογή. Wir haben in unserer Sprache leider keine Wendung, welche diese präpositionellen Zusätze in leichtem, allgemein verständlichem Ausdruck wiedergiebt. Die der Auswahl gemässe oder wahlgemässe Vorherbestimmung oder der Wahlvorsatz

sind Ausdrücke, welche nicht genau zutreffen und darum Missverständnissen ausgesetzt sind.

Ich würde vorschlagen: die unter Vorbehalt der Wahl getroffene Vorherbestimmung, oder noch kürzer: die Vorherbestimmung unter Vorbehalt der Wahl. Man wolle mir nicht einwenden, dass *κατὰ* eben nicht heisst: unter Vorbehalt. Das weiss ich sehr wohl, dass meine Uebersetzung nicht aufs Wort zutrifft, aber den Sinn giebt sie wieder — und das ist die Hauptsache — besser wie irgend eine der mir bekannten Verdeutschungen, wobei selbstverständlich nicht ausgeschlossen bleibt, dass vielleicht noch eine bessere gefunden wird. Ich habe gesagt: den Sinn giebt sie wieder; denn der Vorbehalt bestimmt allezeit die getroffenen Vereinbarungen und Bestimmungen; die letztern müssen in Gemässheit des Vorbehaltes verstanden und ausgeführt werden, und dies „Gemässe, Angemessene, die Richtung des Hauptbegriffs Bestimmende und Beschränkende“ drückt eben *κατὰ* aus.

---

Nachträglich zu v. 11: *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Womit zu verbinden? Nach *M* eine zu dem an sich selbstständigen *μένῃ* noch hinzutretende causale Angabe; *ἐκ* im Sinne von vermöge, von wegen: „damit erkannt werde, der Wahlbeschluss Gottes habe sein unabänderliches Bewenden, und zwar habe er diesen seinen festen Bestand nicht aus Werken, welche die Subjecte vollbringen würden, sondern von wegen Gottes selbst, der zum Messiasheil beruft.“ Nach *W* liegt die Hauptsache (die Unabhängigkeit des göttlichen Vorsatzes) an sich noch nicht in dem *κατ' ἐκλογήν*; es erfordert daher das *μένῃ* durchaus noch eine nähere Modal-Bestimmung. Dann lässt *W* das *οὐκ ἐξ ἔργων* von *μένειν* abhängen und meint: es sei nicht abzusehen, warum *μεῖναι ἐκ* nicht heissen soll: abhängig sein. Der Einwand aus der objectiven Negation *οὐ* sei nach Kühner § 513, 4 zu erklären. „Es wird eben nicht gesagt, dass die *πρόθεσις* dies oder jenes nicht sein sollte, sondern dass sie dauernd abhängig sein sollte nicht von Werken, sondern von dem Berufenden.“

Ich halte nun allerdings *μεῖναι ἐκ* in der Bedeutung von „abhängig sein“ für lexicalisch unmöglich, und zwar nicht um desswillen, weil es an jeder Analogie fehlt, sondern um desswillen, weil *μεῖναι* seinem Begriffe nach jede locale Ergänzung ausschliesst; tritt nichts desto weniger ein präpositioneller Zusatz zu *μεῖναι*, so wird er eben nicht von *μεῖναι* provocirt, denn dieses ist, was es ist, aus sich selbst, sondern er tritt als Näherbestimmung (nicht als begriffliche Ergänzung) zum Verb.

Aber auch abgesehen vom Sprachlichen, ist die gegebene Erklärung sowohl von *M*, als von *W* sachlich unmöglich. Beide haben die *πρόθεσις* in *ἐκλογὴ* aufgehen lassen und werden von einem

Wahlbeschluss, statt von einem (unabänderlichen) Beschluss (richtiger Vorherbestimmung sc. das Heil durch einen Abrahamiden der Welt zu übermitteln) vorbehaltlich der Wahl zu reden. Die von Ewigkeit her feststehende *πρόθεσις* einer Modalbestimmung bedürftig erklären, aus welcher hervorginge, dass sie dauernd abhängig sein solle nicht von Werken, ist geradezu ein Unsinn. — Wohl aber bedurfte der Vorbehalt, die *ἐκλογὴ* einer nähern Bestimmung, dass Gott sie nicht abhängig machen wolle *ἐκ τῶν ἔργων*, sondern von seiner eignen souverainen Entschliessung *ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Fritzsche hat also ganz Recht, wenn er *οὐκ ἐξ ἔργων κ. τ. λ.* zu *ἐκλογὴ* zieht. Nun meint zwar *W*: es hätte in diesem Falle der Artikel nicht fehlen dürfen. *W* würde doch wohl daran gethan haben, sich mit Fritzsche auf desiderata philologica nicht einzulassen. Es dürfte genügen, das *W*sche Bedenken einfach durch Verweisung auf Winer (6. § 20, 2 S. 123) zu erledigen.

Die auf den Abrahamssamen zielende *πρόθεσις* blieb; dagegen die Wahl der Abrahamiden, welche die genealogische Linie weiter führen sollten, war von Gott vorbehalten; der mit Rebecca's Söhnen vorliegende Fall stellte fest, dass auch die *ἐκλογὴ* nicht aus den Werken erfolge, sondern in freiester Entschliessung von Gott werde geübt werden.

v. 12. *Ἐῤῥήθη* behält *M* bei, *ἐῤῥέθη* dagegen schreibt *W* mit Lachmann, Tischd. Nach Krüger (Gramm. § 40) ist diese Form nicht attisch; vielleicht als gemeine Schreibweise der spätern Gräcität in die Codd. übertragen

*Ὅτι ὁ μείζων κ. τ. λ.* Gen. 25, 23 genau nach der LXX mit der Anführungspartikel *ὅτι*. Keil: „der Gottesspruch in der poetischen Form der prophetischen Orakel gegeben, sagt der Rebecca, dass sie zwei Völker in ihrem Leibe trage, das eine mächtiger, als das andere. Der Grössere (Aeltere oder Erstgeborne) werde dem Kleinern (Jüngern) dienstbar werden.“ Hierzu giebt *M* eine geschichtliche Skizze über die Unterwerfung der Edomiter unter David (2 Sam. 8, 14), unter Amazia (2 Reg 14, 7) und Usia (2 Reg. 14, 22) und zuletzt unter Johannes Hyrcanus (Joseph. Ant. 13„ 9, 1), welcher sie ganz dem Jüdischen Staat einverleibte. Paulus versteht unter *ὁ μείζων* und *ὁ ἐλάσσων* den Esau und Jacob selbst. Das *δουλεύειν* des *μείζ.* ward erfüllt, als die theocratische Herrschaft in Folge der bekannten Ereignisse auf Jacob überging. Darin aber, sagt *M*, dass Genes. l. l. die beiden Brüder als Repräsentaten der beiden Völker vorgestellt, mithin ihre Personen und deren Geschick nicht ausgeschlossen sind, hat die Auffassung Pauli ihren Grund und ihr Recht.

v. 13. *Καθὼς γέγραπται*. Maleach. 1—3 (frei nach LXX). Nicht: *ὡς* oder *ὥσπερ γέγραπται*. Ueber den Unterschied zwischen *καθὼς* und *ὡς* habe ich mich ausführlich in meinem Buche über die „Geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe, Leipzig 1860“ S. 26 und flgg. erklärt. *Καθὼς* giebt die prophetische Stelle nicht als blosse Wiederholung des Offenbarungswortes, als Referat zu er-

kennen, sondern belegt die Paulinische Interpretation des Orakels. Der Wortlaut desselben ergiebt nicht nothwendiger Weise den Sinn, dass eine ἐκλογή Gottes stattgefunden und in Gemässheit derselben der eine zur Herrschaft, der andere zur Dienstbarkeit prädestinirt worden sei; es könnte daraus auch nur dies erschlossen werden, dass geschichtlich das angegebene Verhältniss eintreten werde, so dass ein Vorherwissen Gottes dem Spruch zu Grunde liege, nicht eine Vorherbestimmung. Dass der Spruch nicht so aufzufassen ist, sondern eine wirkliche πρόθεσις Gottes ausgesagt werde, gemäss welcher die ἐκλογή stattgefunden habe, wird von dem Apostel durch Herbeiziehung der prophetischen Interpretation nachgewiesen. Somit behält *H* gegen *W* Recht, wenn er das Wort des Propheten nicht sowohl auf die Thatsache, dass ein solcher Spruch erging, sondern auf seinen Inhalt (besser auf die Darlegung seines Inhalts) bezogen wissen will.

Dass ἐμίσησα nicht bloss privativ zu fassen ist als Nicht-lieben oder Weniger-Lieben, wie noch Flatt, Beck, Beyschlag u. A. wollen, haben *M* und *W* mit Recht hervorgehoben. Sie suchen dadurch zu mildern, dass sie sagen: wie die Liebe zu Jacob völlig unabhängig von vorhergesehenen Tugenden zu denken ist, so auch dieser Hass gegen Esau als völlig unabhängig von vorhergesehenen Sünden. *W* bemerkt noch insonderheit: es solle eine directe Anwendung davon um so weniger gemacht werden, als nach v. 12 aus besondern Gründen die Bestimmung über Jacob und Esau vor ihrer Geburt getroffen wurde, nur bei ihnen also die Neigung und Abneigung als unmotivirte [sic!] erscheine, was beides der Natur der Sache nach keineswegs der Fall sei. Aus besondern Gründen! Was sind das für besondere Gründe? *M* hatte sehr gut bemerkt: das Lieben und Hassen Gottes habe im Zusammenhange gestanden mit seinem über den Entwicklungsgang der Theocratie frei gefassten Plane; *H* hatte schon richtig angedeutet: das Wort wolle in Bezug auf den heilsgeschichtlichen Beruf der beiden Söhne und ihrer Nachkommenschaften verstanden sein. Aber diese besondern Gründe will *W* nicht gelten lassen. Paulus, sagt er, findet in dem Wortlaut der Prophetenstelle wirklich die Thatsache ausgesprochen, dass es lediglich die Verschiedenheit der Gesinnung Gottes gegen die beiden Brüder war, welche ihn unabhängig von ihrem Verhalten schon vor ihrer Geburt das Schicksal derselben bestimmen liess, nicht um damit zu beweisen, dass er auch jetzt noch nach unmotivirter Neigung und Abneigung sich die auswählt, welche er zum Heile führen will, sondern um die Ordnung, wonach Gott dies ohne Rücksicht auf Werkverdienst thut (v. 11), als eine in der Geschichte Jacobs und Esau's vorgebildete zu erweisen.

Seltsam. Erst wurde die Bestimmung über Jacob und Esau vor ihrer Geburt aus besondern Gründen getroffen, dann wieder, heisst es, wird in ihrer Geschichte eine bestimmte Gottesordnung vorgebildet, — also nicht bloss ein Verfahren unter besondern

Umständen! Es ist weiter zu sagen, dass die angebliche Hauptsache, nämlich der Erweis, dass Gott die Seinen zum Heil führt ohne Werkverdienst, gar nicht die Hauptsache ist, sondern ein accessorisches Moment für den Fall, dass Jemand die Bevorzugung Jacobs aus dessen Werken herleiten möchte. Die Hauptsache ist: dass nicht schon die fleischliche Abstammung als solche Gott wohlgefällig mache; dass also nicht die gebornen Abrahamiden als solche Gottes Kinder seien, anders ausgedrückt: dass die Vorherbestimmung Gottes nicht schon die Anticipation seiner Wahlfreiheit in sich schiesse, sondern dass letztere selbst den eheleiblichen Kindern Abrahams und seiner directen Nachkommen gegenüber unbeschränkt sei und bleibe.

Es ist also doch richtig, dass die Geschichte Rebeccas und ihrer Söhne Vorgänge im Rahmen der dem Abraham ertheilten Gottesverheissung zur Darstellung bringt, aber nicht Bestimmungen für die allgemeine Heilsordnung entwickelt.

Von hier aus erklären sich denn auch die für specielle Verhältnisse gewählten Ausdrücke: Lieben und Hassen, die auf die ganze Menschheit angewendet, sofern darunter unmotivirte Neigung und Abneigung verstanden sein will, etwas dem Wesen Gottes geradezu Widersprechendes aussagen. Gottes Lieben und Hassen ist, wenn der Apostel sonst den Prophetenspruch richtig verstanden hat, unter den Gesichtspunkt der Wahl gestellt; Liebe heisst hier annehmen, hassen verwerfen. Und auch diese beiden: Annahme und Verwerfung finden unter besonderen Umständen statt, nämlich für die Zwecke der *πρόθεσις*, der Heilsverwirklichung, an welcher mitzuwirken eben Isaak, Jacob und alle Gotteskinder berufen wurden. — Durch die Nichtberufung war über ihre Mitarbeit an dem werdenden Gottesreich, aber in keinerlei Weise über ihr Seelenheil präjudicirt. — In Gott ist keine Sünde, also auch keine sündliche Erregung, von dem Hasse Gottes ist ebenso, wie von seinem Zorne alle sündliche Befleckung auszuschliessen: Somit werden wir unter dem Hass die Entschiedenheit und Energie zu verstehen haben, womit Gott Persönlichkeiten, ob sie schon nach dem Fleisch von dem heiligsten Menschen abstammen mögen, zurückstellt, andere dagegen, deren Voreltern dem Reiche Gottes vielleicht ganz fern gestanden haben, ebenso beruft, heranzieht, lediglich durch sich selbst und nicht durch Anderes ausser ihm bestimmt.

Diese absolute Selbstständigkeit Gottes in der Berufung und Ausrüstung seiner Werkzeuge, wie sie zur Herstellung seines Reiches auf Erden, zur Vorbereitung und zum Eintritt seines persönlichen Heilsprincips, des Sohnes Gottes in unser Fleisch nothwendig war, betont der Apostel den Rechtsansprüchen gegenüber, welche das Judenthum auf Grund seines Fleisches erhob. Wir werden später sehen, wie in Christo die Selbstbeschränkung Gottes, die von Ewigkeit her beschlossen war, und damit zugleich die christliche Heilsordnung in die Geschichte eintritt, so dass wir einen *νόμον δικαιο-*

*σύνης* ohne irgend welche Verletzung der Absolutheit Gottes erlangt haben.

v. 14. Mit dem *τί οὖν ἐροῦμεν;* leitet der Apostel das Ergebniss seiner bisherigen Argumentation ein, und verfolgt dann stetig das in den vv. 30—33 ausgedrückte Ziel. Richtig wird also die Auslegung des Abschnittes vv. 14—33 nur dann sein, wenn bei jedem Moment desselben nachgewiesen werden kann, dass es ein Schritt ist auf dem Wege zu dem vorbezeichneten Ziele. Dieser hermeneutischen Directive werden sofort alle diejenigen entgegentreten, welche, wie *H* Röm. 9, 6—29 nur für eine weitere Begründung und Erläuterung zu v. 2 ansehen. Ebenso werden diejenigen nicht zustimmen, welche in dem vorgenannten Abschnitt die Prädestinationslehre als ein für sich bestehendes Ganze mit leichtem Anschluss an Vorhergehendes und Nachfolgendes finden. Reiche wird sagen, dass der Apostel in den vv. 30. 31 das Problem der Heidenbekehrung abermals aufgestellt, wozu, wie er vermuthet, ihn die Citate in den vv. 25—29 veranlasst hätten. *M* ebenso: „aus den vorherigen Prophetien zieht nun der Apostel das historische Resultat. Allein die Prophetien sind eben nur wieder Momente in der dialectischen Ausführung und weisen Ring an Ring bis v. 14 bez. v. 6 zurück, so dass, wie ich dafür halte, mit Recht zu sagen ist: der Abschnitt vv. 6—33 sei ein logisch und dialectisch untrennbares Ganze.

Wir gehen nunmehr zur Auslegung des Einzelnen über.

*Τί οὖν ἐροῦμεν;* bringt nicht eine mögliche, sondern für die Juden sehr nahe liegende Folgerung. *Μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θ.* paraphrasirt *M*: doch nicht Ungerechtigkeit (hinsichtlich der Auswahl ohne Berücksichtigung des menschlichen Thuns) ist bei Gott? Aehnlich will *W* *ἀδικία* als Parteilichkeit auffassen, sofern Gott mit Nichtberücksichtigung des menschlichen Verhaltens den Einen dem Andern vorzieht; Einige finden die *ἀδικία* darin, dass Gott die Heiden den Juden vorziehe. Selbst Beyschlag ist nicht weit davon entfernt. Nach meiner Ansicht ist lediglich das Verhalten Gottes gegen die beiden Söhne der Rebecca zur Frage gestellt. Entweder: man muss geradezu Gott der Ungerechtigkeit bezüchtigen, oder zugestehen, dass Gott das Recht gehabt habe, so zu handeln, wie er gehandelt; mit a. W. dass er durch keinerlei Vertrag an freier Ausübung seines Willens, an seinem unbeschränkten Verfügungsrecht über alles Creatürliche behindert sei. Nun wird doch Niemand wagen wollen, zu behaupten: es finde sich Ungerechtigkeit bei Gott. Dann bleibt nur das Zweite übrig, und damit stimmt vollkommen überein, was die Schrift Exod. 33, 19 sagt.

Es ist also schon richtig, dass die *ἀδικία* nicht in Bezug auf die den Heiden Seitens Gottes zugewendete Gunst gesagt ist; aber dass des Apostels Dialectik nach der Heidenberufung gravitirt, und sich durch dies und die nachfolgenden Citate den Weg dahin bereitet, sollte man nicht in Zweifel stellen wollen.

Dass übrigens *παρά*, wie *M-W* behaupten, dem lat. in ent-

spreche, ist nicht richtig. Der Apostel redet nicht von einem inesse, sondern von einem adesse der *ἀδικία*. Umschrieben würde die Frage so lauten: doch nicht verträglich ist ungerechtes Wesen mit Gott? doch nicht findet sich Ungerechtigkeit und Gott beisammen?

v. 15. Das *γὰρ* soll nach *M-W* das *μὴ γένοιτο* begründen; nach Mangold die Berechtigung der Frage *μὴ ἀδικία κ. τ. ϑ.* — Ungerechtigkeit kann sich dort nicht finden, wo das absolute Recht seine Heimstätte und seinen Quellpunkt hat. — Was Gott thut, das ist unter allen Umständen recht, denn er ist seines Willens unumschränkter Herr und hat das selbst bezeugt einem Manne gegenüber, den wir als den von Gott berufenen und ausgerüsteten Zeugen der Wahrheit, als das reinste Organ der Gottesoffenbarung anerkennen.

Das Citat ist aus Exod. 33, 19, wörtlich nach den LXX. Im Hebräischen stehen für *ἐλεήσω* und *οἰκτειρήσω* Perfecta. Sehr richtig bemerkt *H*, dass die Perfecta des Grundtextes im Anschluss an das vorhergegangene futur. אַעֲבִיר nur futurisch übersetzt werden dürften. *Ἐλεεῖν* und *Οἰκτείρειν* sind nach Tittm. Synony. p. 69 so unterschieden, dass *ἐλεεῖν* das thätige Erbarmen, *οἰκτείρ.* die mitleidige Huld bezeichnet. Dagegen *M-W*, nach deren Meinung beide dasselbe bedeuten, nämlich misereri, jedoch *οἰκτείρ.* in höherem Grade, als *ἐλεεῖν*. Auf Grund welcher Wahrnehmungen sie zu der Verwerfung der Tittm. Unterscheidung gelangt sind, hat weder der eine, noch der andere gesagt. — D. Schmidt, eine Autorität auf dem Gebiete der griechischen Synonymik, sagt in seinem grossen gleichnamigen Werke Bd. 3. S. 577:

*ἔλεος*, *ἐλεεῖν* und das Homerische *ἐλεαίρειν* bezeichnen das wirkliche Mitleid, und zwar hauptsächlich mit Beziehung darauf, dass es sich durch die That äussert, weniger deutlich, insofern es sich durch Worte offenbart. Dagegen bezeichnen *οἰκτείρειν* und *οἰκτιρμὸς* mehr das Mitleidsgefühl, das in unserm Herzen wohnende Mitleid". Die zahlreichen aus den Classikern angeführten Beispiele bestätigen die Richtigkeit der Schmidtschen, übrigens mit der Tittmannschen vollkommen übereinstimmenden Unterscheidung. Vielleicht haben die neuesten Ausleger dieselbe auf Kundgebungen Gottes nicht erstrecken mögen, sofern es schwer fällt, in Gott ein Mitleid ohne entsprechende Activität, ohne Abhülfe des Mitleid erregenden Nothstandes anzunehmen. Und doch findet ein *οἰκτείρειν* Gottes dem Elende gegenüber alle Zeit statt, während das *ἐλεεῖν* seine bestimmte, nach der göttlichen Weisheit bemessene Zeit hat. — Ueber die Form *οἰκτειρήσω* s. Lobeck ad Phryn. p. 741. *Ἂν* in dem zweimaligen *ὃν ἂν* ertheilt dem Relativ den Nebenbegriff völliger Allgemeinheit; die von *W* gegebene Erklärung und Umschreibung: „wenn irgend welchen ich gnädig bin u. s. w.", um das vermeintlich der Partikel *ἂν* eignende Hypothetische zum Ausdruck zu bringen, entspricht der Hermannschen Theorie de particula

ἄν, welche in ihren hauptsächlichen Bestimmungen als antiquirt anzusehen ist. — Auch ist mit *W* nicht zu übersetzen: „Erbarmen werde ich mich über denjenigen, welcher irgend der Gegenstand meines Erbarmens ist.“ Denn das liesse eher auf eine Continuität des göttlichen Erbarmens, als, um mich so auszudrücken, auf Aseität desselben schliessen. Es muss heissen: „erbarmen werde ich mich über jeglichen, über welchen ich mich erbarme“, d. h. meines Erbarmens Grund bin ich allein; kein andrer überredet mich, nichts, ausser mir bestimmt mich.

v. 16. *Ἄρα οὖν.* Der Apostel folgert aus Exod. 33, 19 nicht die Causalität der göttlichen Heilsbestimmung, denn v. 16 ist nur ein dialectisches Moment, nicht eine das Heil endgültig begründende Bestimmung; eine solche findet sich erst in den Schlussversen des Cap. — *Οὐ τοῦ θέλοντος* sc. *ἐστί*: „Demnach also kommt es nicht darauf an, ob Einer will oder läuft, sondern darauf, ob Gott sich erbarmt.“ Es wäre ganz verkehrt, als Subject das *ἐλεεῖν*, bez. *οἰκτείρειν* aus v. 15 ergänzen zu wollen oder dafür das „Theilhaftigwerden dessen zu setzen, was eben in dem Gottesspruch als *ἔλεος* und *οἰκτιρμὸς* bezeichnet ist (*W*) oder das göttliche Begnadigen selbst (nach *H*); man darf nicht übersehen, dass der ganze Inhalt des 15. Verses in den Genit. *τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ* aufgenommen, dem Gotte also, dessen Ausspruch v. 15 anführt, folgerungsweise die absolute Causalität zugesprochen ist. Worin? kann nach dem Context nicht zweifelhaft sein: in Betreff der *ἐκλογή*, der Annahme also, bez. Aufnahme unter die Kinder der Verheissung. Der Apostel hält nicht für nöthig, das, was als Grundgedanke seine ganze Argumentation durchzieht, noch einmal in Worte zu fassen. Der Leser versteht schon was er meint. Uebrigens hat die Sentenz v. 16 nicht bloss für den in Rede stehenden Fall, sondern stets Gültigkeit, welches letztre Beyschlag zu der Behauptung veranlasst hat: dass der Satz in der Allgemeinheit, wie er ausgesprochen ist, die Annahme einer besondern Beziehung auf Israel verbiete. Sonderbar! Also — was allgemein gültig ist, darf, obschon es der Context gebietet, auf Besonderes nicht angewendet werden!

Was nun die Deutung des *θέλειν* und *τρέχειν* anlangt, so ist dabei von den Exegeten manches Seltsame zu Tage gefördert worden. Reiche und *M* halten für wahrscheinlich, dass *θέλειν* gewählt sei mit Rücksicht auf den Wunsch Abraham's, den Ismael, und Isaaks, den Esau zum Erben einzusetzen, *τρέχειν* aber gehe auf das vergebliche Herlaufen Esau's von der Jagd; Heng. vermuthet gar eine Beziehung auf Pharao's eilige Verfolgung der Israeliten. Anders Beck: *θέλειν* und *τρέχειν* sei hier nicht im moralischen, sondern im metaphysischen und juridischen Sinne gemeint. *M* allgemein: „nicht vom Laufenden selbst hängt die Preiserringung ab, sondern davon, wen Gott zur Preiserlangung erkoren hat.

Nach meiner Ansicht ist jede Deutung verkehrt, welche die concreten Beziehungen ausserhalb des Rahmens der Paulinischen Ar-

gumentation sucht. Der Apostel schreibt zu knapp, als dass er Raum hätte, entlegene Parallelen aufzusuchen und in seine Darstellung einzutragen.

Die Juden, welche ihre angeborne Gotteskindschaft als unumstösslich gewiss ansehn, lassen es nicht an Willensenergie fehlen, an dieses Grunddogma des Judenthums sich fest zu klammern; sie lassen sich's sauer werden mit ihrem äusserlichen Dienst unter dem Gesetz, also mit ihrem Laufen und Rennen nach äusserer Gesetzlichkeit, um ihre privilegirte Stellung unter den Völkern der Erde sich zu erhalten.

„Käme es auf's Wollen an, käme es auf's Rennen an, sie wären, was sie zu sein vorgeben, Kinder der Verheissung, Kinder Gottes. Nun aber kommt es weder auf's Wollen, noch auf's Laufen an, sondern auf das Erbarmen Gottes! — Das ändert die Sache.

v. 17. *Γάρ*. *M*: „dieser Lehre Begründung e contrario, wie die Folgerung v. 18 beweist, nicht also aus etwas schwerer zu Glaubendem, wie *H* will.“ Dagegen *W*, weil im Folgenden noch keineswegs von einer „freien Willkür im Erweise seines Zorns“ (nach Holst.) die Rede ist. Uebrigens stimmt er in der Hauptsache mit *H* überein, der in v. 17 eine Begründung davon findet, dass das Erbarmen Gottes in ihm selbst und nicht in einem Thun des Menschen seinen Grund hat, sofern sogar das Auftreten des Gott zuwider Handelnden, welches seiner (strafenden) Machterweisung dient, nicht von ihm selbst abhängt, sondern von Gott herbeigeführt ist. Etwas anders hat *M* die *H*sche Erklärung aufgefasst.

Ich muss offen bekennen, dass ich die Begründung e contrario ebenso wenig verstehe, als die *H*sche Auseinandersetzung. — Soviel ich sehe, begründet der Apostel einfach den vorangegangenen Vers mit besonderer Beziehung auf dessen positive Behauptung: „es komme an auf den sich erbarmenden Gott!“

Die Exegeten haben sich das Verständniss des Zusammenhangs dadurch unmöglich gemacht, dass sie *τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ* von dem barmherzigen Gotte, oder, wie *M*, von dem barmherzig seienden Gotte auslegten, das Particip also seiner verbalen Eigenthümlichkeit entkleideten und in einen adjectivischen Begriff umsetzten. — Die Folgen sind grösser, als sie auf den ersten Blick sich darstellen.

Ist nämlich hier *ἐλεοῦντος* als Eigenschaft Gottes zu fassen, so ist ein Wollen oder Laufen überall nicht nöthig; man stellt seine Sache einfach auf die Barmherzigkeit Gottes. Die Juden brauchen wegen ihrer Rechtsansprüche sich nicht erst auf die Gerechtigkeit zu berufen; sie kommen mit der Barmherzigkeit Gottes eben soweit, und noch weiter, denn es wäre doch eine Unbarmherzigkeit sondergleichen, den Nachkommen Abrahams ihre Privilegien zu verkümmern.

Nicht darauf kommt es an, dass Gott barmherzig ist, sondern darauf, ob er auch ein *ἐλεῶν* ist, auf den sich erbarmenden Gott.

Die Barmherzigkeit Gottes als absolute Eigenschaft gefasst, wie es der natürliche Mensch so gern thut, lässt den Gedanken an Gerechtigkeit, Gericht, Strafe gar nicht aufkommen. Dürfte also der Spruch Exod. 33, 19 absolut gefasst werden, so würde, wenn auch nicht dem Missverständniss, so doch dem sophistischen Witz Thor und Thür geöffnet. Der sich erbarmende Gott (partic. praes.) hat einen Gott, der sich unter Umständen auch nicht erbarmt, zur Voraussetzung, der barmherzige Gott aber leidet keinen Rückschluss auf einen unbarmherzigen.

Dass aber Gott unter Umständen sich nicht erbarmt, sondern dass er verhärtet, zeigt die Geschichte Pharaos Ex. 9, 16. Der Zusammenhang ist also dieser:

v. 16. Demnach also kommt es nicht darauf an, ob Einer den Willen hat oder rennt, sondern ob Gott sich erbarmt, denn v. 17 die Schrift zeigt uns an der Geschichte Pharaos, dass Gott sich unter Umständen auch nicht erbarmt; es heisst nämlich u. s. w.

v. 17. *Ἡ γραφή.* Der Apostel kündigt damit den Schriftbeweis an; die Schrift referirt, was Moses auf Gottes Geheiss zu Pharao geredet hat. Dass der Apostel hier die Schrift statt Gottes setzt, dürfte doch darin seinen Grund haben, dass jedenfalls die Urkunde, aus welcher Paulus sein Citat entlehnt, genannt werden, das umständliche *λέγει γὰρ ὁ θεὸς ἐν τῇ γραφῇ* aber um so mehr vermieden werden sollte, als Gott sofort, nachdem die Quelle genannt worden, redend eingeführt wird. Den Dativ *τῷ Φαραώ* fasse ich als Dativ der Rücksicht auf: „in Bezug auf Pharao.“ — *W* will nichts davon wissen, dass Pharao als Beispiel der Verwerfung (*M*) oder als Typus des verstockten Israel (Beyschlag) angeführt sei; er sieht in ihm lediglich das Beispiel eines dem ausgesprochenen Willen Gottes notorisch widerstrebenden Menschen. — Nicht also dies sei der Zweck das *σκληρύνειν* eines solchen Menschen als That Gottes zu belegen.

*Εἰς αὐτὸ τοῦτο* statt des *ἕνεκεν τούτου* der LXX. *Ἐξήγειρά σε*, hebräisch הֶעֱמַדְתִּיךָ, LXX, *διετηρήθης* d. i. vivus servatus es, vielleicht, wie *M* meint, dem Buchstaben entsprechend; der Apostel habe jedoch das Wort anders verstanden; auch sei ihm die active Form wichtig gewesen, er habe also übersetzt; ich habe dich erweckt d. h. dich erscheinen, auftreten lassen. So *M* und nach ihm die meisten Ausleger, auch *W*, Beyschlag: ich habe dich aufkommen lassen. Schärfer dem Gebrauch des hebräischen Wortes nachgebildet Flatt, Benecke, Glöckler: ich habe dich zum Könige bestellt [allgemeiner: ich habe dich angestellt]; andere (am frühesten Augustin, von den Neuern Fritzsche, de Wette): ich habe dich zum Widerstande aufgeregt, unter Berufung auf die Bedeutung von *ἐγείρειν* und *ἐξεγείρειν* im Klassischen, welche unserm Aufreizen entspricht. — *W* bemerkt: „diese speciellen Sinnbestimmungen lassen den Apostel etwas so ganz Verschiedenes vom Urtexte und von den LXX sagen, dass hiezu der Zusammenhang nöthigen müsste, was

aber auch wegen v. 18 keineswegs der Fall ist.“ — Welchen Einfluss könnte denn aber v. 18 auf die Bedeutung eines für die Argumentation und deren Resultat ganz nebensächlichen Wortes (ἐξεγεῖραι) haben? Ob die Versuche, dem Paulinischen Sinne mit Hülfe des hebräischen näher zu kommen, so ganz dem Urtext Fremdartiges zu Tage fördern, und nicht vielmehr das *M*sche: „erscheinen, auftreten lassen“, ἐξεγεῖραι seiner specifischen Bedeutung entkleiden und zu einem blossen Formwort herabsetzen, wird die weitere Untersuchung zeigen.

Zunächst dürfte zu fragen sein: ob der Apostel, der doch sonst die LXX sehr genau kennt und meist wörtlich sie citirt, in unsrer Stelle zufällig oder absichtlich ἐξήγειρα für διετηρήθης gesetzt hat. *M* zwar ist der Meinung, die LXX. hätten dem historischen Zusammenhange nach wahrscheinlich richtig übersetzt. Dem historischen Zusammenhange nach! Somit hat doch eine Abweichung vom Texte stattgefunden. Wir dürften sogar in der Lage sein, den Grund dieser Abweichung zu erkennen. Es gehört das mit zum Character der LXX., die Anthropomorphien und Anthropopathien der heiligen Schrift möglichst zu mildern, ja den Text zu ändern, wenn Anstössiges mit „Entsprechenderen, dem göttlichen Wesen Würdigerem und demnach gleich Belehrendem“ vertauscht werden zu können schien (s. Dähne's Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Halle 1834 Bd. II. S. 33. 97 vergl. Euseb. P. E. VIII, 10 p. 376).

Nun aber scheint es doch Gottes unwürdig, den Pharao zu veranlassen, dass er sich ihm gestellte, um seine Kraft an ihm zu probiren; nicht minder würden die LXX. unwürdig gefunden haben, dass Gott den Pharao eigends hätte erscheinen, auftreten lassen, um an ihm seine Stärke zu zeigen. Dagegen erschien es unbedenklich, dass Pharao erhalten wurde sc. durch Gottes Dazuthun, weil Gott an ihm seine Macht zeigen wollte. Die LXX. entschied sich für die letztere Fassung. — Dem Apostel dagegen kam es darauf an, den Pharao nicht als eine durch Gottes Dazuthun erhaltene, sondern als eine εἰς αὐτὸ τοῦτο erweckte, und zwar Behufs der göttlichen Machtprobe erweckte Persönlichkeit darzustellen, und er meinte, dass der Grundtext ihn dazu berechtige. In der That giebt des Apostels ἐξήγειρά σε den Sinn des hebräischen genau wieder, wenn auch das griechische Wort die individuelle Färbung des hebräischen nicht erkennen lässt.

Halten wir uns zunächst an das Hebräische, so findet sich heemid an zwei Stellen des Daniel (11, 11. 13), wo von Heeresmassen die Rede ist, die aufgestellt werden, um sich mit den Gegnern zu messen; „der König gegen Mitternacht wird machen, dass ein grosser (Heer-) Haufen aufsteht, sich gestellt u. s. w.“ Auch in Exod. 9, 16 zeigt der Zusammenhang unwiderleglich, dass Pharao, der sich vorher ruhig und friedlich verhalten hat, nunmehr aufsteht oder sich erhebt, und zwar gegen die Forderungen, welche

in Betreff Israels an ihn gestellt werden. Und Gott ist es, der diese Forderungen stellt, der also den Pharao aufstehen macht, d. i. ihn zum Entgegentreten veranlasst. Eben dies und nichts anderes sagt heemadticha aus. — Ich meine nun, dass der Apostel mit seinem ἐξήγειρά σε ganz dasselbe ausdrücken will. Es kommt nur darauf an, wie man sich das Bild zurechtlegt; ἐξεγεῖραί τινα heisst nicht bloss jemanden aus dem Schlafe wecken, sondern jemanden aus dem Zustande der Ruhe, in welchem er sich befindet, herausbringen; machen oder bewirken, dass Einer aus seiner Passivität heraustritt, mag er nun auf dem Lager liegen oder im Lehnstuhl sitzen. So hätten denn doch Augustin, Anselm und nach ihnen Fritzsche und de Wette nicht unrecht, wenn sie übersetzen: ich habe dich zum Widerstande aufgeregt. Nur sind die Ausdrücke: Widerstand und aufgeregt bestimmter, als das Texteswort. Ich würde übersetzen: „eben darum habe ich dich zum Entgegentreten (oder Auftreten) veranlasst."

Ὅπως ἐνδείξωμαι. *M-W*: „durch deine endliche Zugrunderichtung." Viel zu speciell! Gott zeigte an Pharao seine Macht nicht bloss, als er ihn sammt seinem Heer vernichtete, sondern er zeigte sie mit jedem Strafwunder — wo und wie nur Pharao gegen den Herrn aufstand, zog er überall den Kürzern. Also nicht bloss die finale, sondern die stetige ἔνδειξις der Gottesmacht, und die Blosslegung der Ohnmacht des Herrschers — also die ἔνδειξις an der Person desselben (ἐν σοί), mit welcher ja die Herrscherstellung unzertrennlich verbunden war, ist hier gemeint. — Δύναμιν, LXX ἰσχύν. Nach *W* nicht absichtliche Aenderung, sondern andere Lesart nach der Hexapla. — Ἐν πάσῃ τῇ γῇ Exod. 15, 14 flgg. entsprechend: auf der ganzen Erde.

v. 18. Nun erst kommt v. 16 zum vollen Ausdruck; es ist alles göttliche Thun lediglich in das θέλημα τοῦ θεοῦ gestellt. Σκληρύνει: Gott macht ihn für das Heil unempfänglich. Nicht duriter tractat, wie noch unter den Neuern Ernesti, Schulthess wollen. — Aus der Stelle geht soviel mit Sicherheit hervor, dass die Verstockung nicht auf göttlicher Zulassung, sondern auf göttlicher Causalität beruht. Alles Weitere gehört in die Dogmatik. Was die doppelte Darstellung der Verhärtung des Pharao in Exodus betrifft, wo dieselbe theils als selbst bewirkt (8, 15. 32. 9. 34), theils als von Gott gewirkt (4, 21. 7. 3) erscheint, so irren die Exegeten (auch *M-W*), welche darin mehr sehen, als eine rein — formale Differenz: Gott vollzieht jedesmal die πώρωσις als letzte furchtbarste Strafe des seiner Gnade beharrlich widerstrebenden Sünders, aber so, dass er den Sünder selbst als Werkzeug der Vollstreckung gebraucht; das Gottesgericht wird an dem Sünder durch den Sünder selbst vollzogen: Der Sünder verstockt sich selbst, und Gott verstockt den Sünder; beides ist vollkommen richtig, ebenso wie die Sätze: die Sünde ist der Leute Verderben und Gott straft den Sünder mit ewigem Verderben — zusammenfallen, nur darin

unterschieden, dass einmal die causa immediata, das andere Mal die mediata als Subject gesetzt ist.

---

Bevor ich zu der Auslegung der folgenden Verse übergehe, möchte ich einige Bemerkungen vorausschicken, welche geeignet sein werden, über mein Verständniss des 9. Capitels im Ganzen und Einzelnen Aufschluss zu geben. Ich schalte sie gerade hier ein, weil mir der mit dem 18. Verse erfolgte Schluss eines der bedeutendsten Abschnitte der Paulinischen Lehrentwicklung der beste Ort zu sein scheint, von welchem aus das, was rückwärts, sowie das, was vorwärts liegt, sich wird zusammenschauen und in das Licht der eignen Grundansicht stellen lassen.

Vor allen Dingen scheint mir wichtig, die Frage zu beantworten, welchen Werth der Apostel seinen Ausführungen in dem Abschnitt vv. 6—17 beigelegt wissen will. Ist das seine Meinung, christliche Grundwahrheiten vorgetragen zu haben, nicht bloss Widerlegungen gegnerischer Bedenken, so hätten die Prädestinatianer Recht; unsre dogmatische Theologie wäre von dem Vorwurf nicht frei zu sprechen, dass sie durch allerlei Auslegungs- und Einlegungskünste sich den harten Lehren des Apostels zu entziehen gesucht habe. Nun aber dürfte meine ganze bisherige Auseinandersetzung gezeigt haben, dass die Aussprüche des Apostels zunächst nur als *dialectische* beurtheilt sein wollen. Die dialectische Argumentationsweise aber bringt es mit sich, dass ihre Aussagen sich genau auf dem Boden der gegnerischen Zugeständnisse zu halten haben. Jede Behauptung, jedes Beweismoment, anderswoher geschöpft, als aus dem Codex der für den Gegner vollgültigen Wahrheit, ist dialectisch ungültig. Der urkundliche Boden aber, auf welchem des Apostels Auseinandersetzung sich zu bewegen hatte, war der Boden der heiligen Schrift A. T. Die Juden erachteten das A. T., insonderheit den Pentateuch für das absolute Gotteswort; darüber hinaus gab es keine Gottesoffenbarung, war auch keine weiter zu erwarten. Für den Juden, der das A. T. *verabsolutirte*, hatten die Geschichten und Sprüche desselben bereits die Form der *ganzen* und *vollen* Wahrheit. Des Apostels Aufgabe war, nachzuweisen, dass die Forderungen, welche sie in Betreff ihrer Gerechtigkeit an Gott stellten, mit jenen Wahrheiten nicht übereinstimmten. Die Juden behaupteten eine Vinculirung Gottes zu ihren Gunsten, sie nahmen eine Bevorzugung für sich in Anspruch, die jede Uebertragung ihres praecipuums auf die Heiden absolut ausschloss. Nun zeigt der Apostel aus der Urkunde der Gotteswahrheit, aus der Schrift, dass Gott sowohl in Anbetracht des Ganges, den die Geschichte der Erzväter genommen, als nach den anderweiten Geschichten und Sprüchen der Schrift absolut frei sei. Von diesem Interesse aus sind die Citate gewählt; eben dadurch ist ihr Umfang bestimmt. Der Apostel hatte lediglich von der Dialectik, nicht von der Dogmatik sich leiten zu lassen. Was er

schliesslich wollte, war, den Juden zeigen, dass sie der Allmacht Gottes gegenüber völlig rechtlos seien; und das will er ihnen zeigen auf Grund desselben Beweismaterials, worauf sie ihre Ansprüche stützten — ein Ergebniss, das zugleich jeden Widerspruch gegen die Zulassung der Heiden zum Heile verstummen machen musste.

Wenn es nun wahr ist, dass die Aussprüche des A. T. ihr volles Licht erst durch die christliche Wahrheit erlangen, so ergiebt sich sofort, dass die von Paulus citirten Geschichten und Sprüche, welche zugestandener Maassen der Dialectik des Apostels dienen, nicht zugleich die ganze und volle Form der christlichen Wahrheit haben, also nicht, so wie sie sind, für die christliche Glaubenslehre zur Verwendung kommen können. Diejenigen Theologen, welche dialectische Entgegnungen, die der Natur der Sache nach nur ad hoc gegeben sein können, zu allgemeinen Glaubenswahrheiten gestempelt haben, sind, wie die Juden, der Verabsolutirung des alttestamentlichen Rechtsbodens schuldig und müssen schliesslich das Vollgewicht der apostolischen Dialectik auf sich fallen lassen, dass sie nämlich trotz des Kreuzes Christi der Allmacht gegenüber vollständig rechtlos, in Betreff des Heils also dem fatum des decreti absoluti unterworfen seien. — Ich will mich bemühen, noch weitere Illustrationen meiner Ansicht beizubringen. So ist beispielsweise Alles wahr und richtig, was der Apostel in Betreff der Wahlfreiheit Gottes aus der Geschichte der Erzväter beigebracht hat und für die Juden, welche die ganze Rechtsstellung der Erzväter für sich in Anspruch nehmen, musste der apostolische Beweis niederschmetternd sein, dass auch den Erzvätern gegenüber Gott seine Wahlfreiheit vollständig aufrecht erhalten hat. — Was aber jene, die Juden, unter das decretum absolutum stellt, leidet für uns Christen, die wir auf ganz andren Voraussetzungen stehen, keine Anwendung. Vom christlichen Standpunkte aus stellt sich die Wahlfreiheit sofort heraus als das unumschränkte Verfügungsrecht Gottes über die Glieder der genealogischen Linie, an deren Ende Christus erscheinen sollte.

So ist vollkommen wahr und richtig, was Paulus aus Exod. 33, 19 zur Begründung der Wahlfreiheit Gottes aufführt. Die volle Wahrheit aber bringt erst das Evangelium: Gott erbarmt sich über alle Menschen; sein gnädiger Wille ist nicht durch Verpflichtungen gegen ein einzelnes Volk beschränkt. — Wer das A. T., und damit auch Exod. 33, 19 verabsolutirt, der hat, was der Apostel den Juden als das auf ihrem Rechtsboden einzig und allein Erreichbare nachweist, nämlich das decretum absolutum.

So würde Pharaos Verhärtung im Lichte des Evangelisten so zu begreifen sein, dass jede Verhärtung, die als Strafgericht die Empfänglichkeit für das Heil definitiv ausschliesst, ein andauerndes, trotz der erziehenden und züchtigenden Gnade beharrliches Widerstreben gegen Gott zur Voraussetzung hat, dass es nicht anders bei Pharao gestanden haben kann, dass Gott, nachdem alle Mittel der

Gnade erschöpft worden, durch seine Fügungen und Führungen den inneren Gegensatz des Aegypters gegen seinen heiligen Willen, so zu sagen, geweckt, d. i. das innere Widerstreben an's Licht gebracht, oder was dasselbe ist, den innern Gegensatz zur thatsächlichen Gegnerschaft hinübergeführt hat.

Werfen wir einen Blick vorwärts, so sollen die Ausführungen von v. 19 ab uns ein Zwiefaches zeigen, einmal, dass man auf dem Boden alttestamentlicher Anschauung nicht weiter gelangt, als bis zur absoluten Willkür Gottes, dann, dass diese absolute Willkür in keinerlei Weise die Berufung von Christen und Juden zu der neuen Gottesgemeinde, oder, was dasselbe ist, die Aufrichtung der christlichen Heilsordnung ausschliesst.

Dass diese Heilsordnung aber eintreten und in Christo zum Vollzuge kommen werde für Alle, die an ihn glauben — aber auch nur für diese — ist ausdrücklich in der Schrift bezeugt. Darum schliessen sich diejenigen von selbst aus, die nicht aus dem Glauben durch die Gnade Gottes, sondern aus Werken von Gesetzes wegen das Heil (die *δικαιοσύνη*) empfangen wollen.

---

Doch nun zur Auslegung im Einzelnen von v. 19 ab.

v. 19. Wir verstehen die Frage, wir verstehen auch die Antwort des Apostels in v. 20 u. den flgg., aber sie befriedigt uns nicht. Wird nicht gerade damit bestätigt, dass es der absoluten Willkür gegenüber eine Heilsordnung, bez. Heilsgewissheit nicht giebt, dass der Mensch etwas anderes nicht sein kann und sein darf, als was der absolute Gott aus ihm macht?

*Ἐρεῖς μοι οὖν.* Die Ausführungen des Apostels sind derartig, dass eine Frage, wie die in v. 19, nicht ausbleiben konnte. Es ist daher nicht nöthig, anzunehmen, dass Paulus sie einem Juden in den Mund gelegt hätte. Der Einwurf, den der Apostel sich selbst macht, wird hier als mögliche oder wahrscheinliche Anfrage eines Andern gesetzt.

*Ἔτι.* Gott verstockt, und Gott schilt den Verstockten, wie reimt sich das zusammen? *Ἔτι* bezeichnet, dass etwas dazu gekommen sei, was nach Lage der Sache nicht bloss als überflüssig, sondern auch als ethisch ungehörig müsse angesehen werden. — Der Apostel begründet dies Bedenken. Statt *βουλήματι* hätte man nach v. 18 *θελήματι* erwartet. *Βούλημα* etwas aus Erwägung, Berathung Hervorgegangenes, ist das *θέλημα* auf seinem Wege zur Ausführung. Es ist der Beschluss Gottes, seinem *θέλημα* statt zu geben. Beispielsweise geht bei der Verhärtung des Pharao das *θέλημα* voran. Die Führungen und Schickungen, an deren Ende die factische *πώρωσις* steht, beruhen auf dem *βούλημα* Gottes, dies also Bezeichnung des Beschlusses, wie das *θέλημα* realisirt werden soll.

*Τίς ἀνθέστηκε;* wer widersteht? — Somit wäre der Ver-

stockte jeder Verantwortung für seinen Seelenzustand überhoben. Die Verstockung ist sein Geschick, aber nicht seine Schuld. *H* urtheilt über den eigentlichen Sinn des 19. Verses anders: „mit dem *θέλειν* v. 18 müsse es sich doch anders verhalten, als der Apostel lehrt; wenn Gott thatsächlich rügt und schilt, so kann doch nicht — was er selbst gewollt hat — Gegenstand seines Tadels sein. Es müsse also doch *ἐλεεῖν* und *σκληρύνειν* noch von etwas Anderem abhängig sein, als vom göttlichen Wollen".

Diese Auffassung wird sofort durch das *ἀνταποκρίνασθαι τῷ θεῷ* v. 20 widerlegt. Nach *H* würde v. 19 ein *ἀνταποκρ. τῷ ἀποστόλῳ*, ein Versuch also, ihn ad absurdum zu führen, stattfinden. Paulus selbst aber will die Aussage v. 19 so aufgefasst wissen, dass v. 18 für den Redenden als erwiesen gilt, auf Grund dieser erwiesenen Thatsache aber Gott gewissermaassen zur Verantwortung gezogen wird: wie er da noch tadeln könne?

v. 20. *Μενοῦνγε.* *W*: „führt nicht ohne Ironie mit dem scheinbar billigenden „Ja wohl" einen desto schneidenderen Widerspruch gegen das Gesagte ein". Nicht Widerlegung, nicht directe Verneinung oder Berichtigung (Rück., Fritzsche) oder Abweisung der Frage (Melanchth.). *Μενοῦνγε* steht determinativ (vergl. Hartung's Partikell., Rost-Passow Lex. s. v.), bestätigt und bekräftigt das Vorhergesagte, namentlich bei Erwiderungen und ist soviel, als: ausgemacht, ohne allen Zweifel. — Nur das ist nicht richtig, dass die Partikel lediglich auf den Causalsatz des 19. Verses geht, wie die Commentatoren meinen. — *Οὖν* nimmt den ganzen 19. Vers wieder auf. *Μὲν* sagt, dass die Frage berechtigt sei. Das angehängte *γε* ist concessiv. In explicirte Rede übertragen würde also die Partikel lauten: „Du hast ganz Recht; es ist seltsam, dass Gott eine Sache schilt, deren Urheber er ist". Nun folgt asyndetisch (um des Nachdrucks willen): Du, lieber Mensch, wer bist du, der du mit dem Gotte rechtest! In dem *ἄνθρωπε* giebt der Apostel dem Leser die ganze Kluft zu erkennen zwischen dem, der da wagt, Gott zur Verantwortung zu ziehen, und dem Gott, dessen Walten widerstandslos an Subjecten zu geschehen hat, die ihm gegenüber rechtlos und ohnmächtig sind (darum *τῷ θεῷ*). Statt zu widerlegen, fragt der Apostel nach der Legitimation dessen, der mit Gott rechtet. Ganz richtig und dem ordentlichen Rechtsverfahren entsprechend; wer Klage erheben will, hat sich vorher über seine Berechtigung zur Klageerhebung auszuweisen. *Ἀνταποκρινόμενος* geht auf das *τί ἔτι μέμφεται* v. 19, nicht auf das Schriftwort v. 17.

*Μὴ ἐρεῖ τὸ πλ.* Das vom Apostel gewählte Bild war dem Volke sehr geläufig und kommt daher in der Schrift häufiger zur Anwendung Jes. 29, 16. 64, 7. Jerem. 18, 6. Sap. 15, 7. Sir. 36, 13. Was *W* vermuthet, dürfte zutreffen, dass nämlich der Apostel Jes. 45, 9 im Sinne gehabt und für seinen Zweck frei umgebildet habe. Die Stelle lautet nach der LXX: *μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμεῖ·*

τί ποιεῖς κ. τ. λ. Eine erkennbare Benutzung des Bildes als solches tritt allerdings erst in v. 21 hervor. Es ist daher eine der apostolischen Darstellung nicht entsprechende Anticipation, wenn bereits in τὸ πλάσμα, und τῷ πλάσαντι Töpfergefäss und Töpfer hineingetragen werden. Dem absolut frei wirkenden Gott gegenüber sinkt das Geschöpf zur reinen Passivität, zu einem willenlosen Material seiner Wirksamkeit herab. Diese Wirksamkeit Gottes ist allemal eine gestaltende, nämlich eine seinen Willen ausgestaltende (Gott ist ὁ πλάσας); das Geschöpf (hier der Mensch) ist das Gebilde (πλάσμα) des seinen Willen auswirkenden Gottes. — *W* zwar verbietet, das ποιεῖν Gottes auf die Herstellung der sittlichen Beschaffenheit zu beziehen (wie Rück., Krehl, *M*); er meint: es gehe das bei der Gangbarkeit des alttestamentlichen Bildes, welches sich auf das Verhältniss des Geschöpfs zum Schöpfer beziehe, nicht an. — Wie seltsam: Ist Pharaos Verhärtung wirklich das Ergebniss eines Schöpfungsactes, oder ist überall in den Fällen, aus welchen der Apostel das ἐλεεῖν und σκληρύνειν Gottes entwickelt, von Schöpfungsacten die Rede? — Ebenso ist in keiner einzigen der für die Gangbarkeit des Bildes angeführten Schriftstellen von Gott, dem Schöpfer, die Rede. Dazu kommt, dass das tertium comparationis zwischen dem Thun Gottes und des Töpfers nicht das Schaffen, sondern das Bilden, Formen ist. Erst, wenn das Gebilde fertig ist, kann man von ihm sagen: es sei so oder so gemacht, denn ποιεῖν τι ist eine vox media und heisst ebensowohl machen, dass etwas sei, als machen, dass etwas so und so sei = πλάσαι. — *W* bemüht sich zwar, in v. 19 jede Beziehung auf Pharao oder auf die Verstockung im Allgemeinen zu negiren, wie er andrerseits dem Töpfer ein aliquotes Schaffen beilegen möchte. So lange vergeblich, als v. 19 noch ein integrirendes Moment der Paulinischen Argumentation ist, und als zwischen v. 20 und der weitern Ausführung des Bildes in v. 21 eine wesentliche Beziehung stattfindet. Οὕτως so, wie ich bin. Selbstverständlich kann ein Topf so nicht reden; aber τὸ πλάσμα ist zur Zeit noch kein Topf, sondern ein menschliches Gebilde, das, ebenso wie die in den parallelen Schriftstellen angeführten Gebilde, Sprache hat. Erst v. 21 sinken diese Gebilde als völlig willenlose, in die Kategorie des Töpfergeschirr's, und das Gleichniss, was v. 20 immerhin noch verhüllt war, tritt nunmehr offen heraus und in seine volle Geltung.

v. 21. Ἢ. Sehr richtig fasst *M* ἢ responsiv auf in dem Sinne: es wäre denn etwa, dass u. s. w. *W* seiner unrichtigen Voraussetzung entsprechend: „oder, wenn du nicht zugeben willst, dass der Schöpfer solche absolute Machtvollkommenheit über das Geschöpf hat, welche ihm jedes Rechten mit demselben verbietet". Der Apostel argumentirt streng in dem Rahmen seines Gleichnisses aus dem absolut abhängigen Verhältniss des Stoffs vom Bildner. — Τοῦ πηλοῦ ist von dem nomen regens ἐξουσίαν getrennt, wie *W* meint, um das Verhältniss des Töpfers zum Thon durch die Neben-

einanderstellung beider scharf hervortreten zu lassen, und dadurch die unbedingte Verfügungsgewalt, die jener über diesen hat, aus ihm zu machen, was er will, als Ausfluss desselben fühlbar zu machen. Eine müssige Akribie! Stand *τοῦ πηλοῦ* unmittelbar hinter seinem regens, also: *οὐκ ἔχει ἐξουσίαν τοῦ πηλοῦ ὁ κεραμεύς*, so standen die beiden auch nebeneinander, dann drückt der Apostel die Verfügungsgewalt des Töpfers nicht durch den Genit. hinter ihm, sondern durch ein eignes Wort, nämlich *ἐξουσίαν* aus. Die Trennung des *πηλοῦ* von seinem regens kann nur den Zweck haben, es in grössere Nähe zu *ποιῆσαι*, dem Infinit., der die nähere Angabe dessen, was aus dem *πηλὸς* werden soll, einleitet, zu bringen. Um nicht etwa die Meinung aufkommen zu lassen, als seien die edlern oder unedlern Fabrikate nicht sowohl durch das Talent des Bildners, als durch die vorgängige Zubereitung des Thons zu Stande gekommen, setzt der Apostel zwischen *τοῦ πηλοῦ* und *ποιῆσαι* noch *ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος*.

*Εἰς τιμὴν* und *εἰς ἀτιμίαν*. *W.* „*εἰς τιμὴν* steht mit Nachdruck voran und bezeichnet die Bestimmung des Gefässes zu einem Gebrauch, der ihm selbst Ehre bringt, wie zu einem heiligen Geräth, während das Gegentheil (*εἰς ἀτιμίαν*) bei einem zu schmutzigem Gebrauch bestimmten Geschirr der Fall ist". — Was dann *W* über das Gleichniss und dessen weitere Ausführung hinzufügt, steht sammt und sonders unter der bereits besprochenen irrthümlichen Voraussetzung, dass der Apostel von Gott, dem Schöpfer, nicht von dem bildenden, gestaltenden Gott handelt. Das Interesse ist klar: die Unterschiede von Gläubigen und Verstockten in Gottes schöpferische Thätigkeit zu verlegen und den Apostel einen Determinismus nach Art Augustins und seiner Nachfolger lehren zu lassen, um nachher sagen zu können: so etwas sei doch nicht annehmbar und Paulus müsse nach anderweiten Schriftzeugnissen corrigirt werden. Viel besser *M.*

„In Anwendung des Gleichnisses ist die nämliche Masse die menschliche Natur an und für sich, wie sie mit ihren entgegengesetzten sittlichen Fähigkeiten Allen gleich ist, aber noch nicht in bestimmter individueller sittlicher Ausprägung gedacht. Daraus, wie der Töpfer aus dem verschiedener Formung fähigen Stoffe, macht Gott, dessen bewirkende Thätigkeit die sittliche Beschaffenheit der Individuen herstellt, theils solche, die in Ehren zu stehen bestimmt sind (nämlich als Theilhaber der messianischen Herrlichkeit), theils solche, die in Unehren stehen sollen (nämlich durch die ewige *ἀπώλεια*)."

v. 22. *Εἰ δὲ θέλων*. Wie fast allgemein angenommen wird, ein Vordersatz in Frageform ohne Nachsatz. Die Schwierigkeiten dieser Stelle beginnen schon mit der Erklärung des *δέ*; sie steigern sich fast mit jedem der nachfolgenden Worte und gipfeln in der Frage nach dem Anschluss von v. 22 an v. 23. Sehen wir zunächst von dem Inhalte der Stelle, sowie von ihrer Bedeutung für den Zusammenhang der Argumentation des Apostels ab und achten ledig-

lich auf die grammatische Structur, so wird nicht zu vermeiden sein, die nachfolgenden Verse 23 und 24 mit heranzuziehen, denn etliche der Ausleger, wie Fritzsche, erstrecken den Conditionalsatz noch auf v. 24, andere, wie Philippi, suppliren zwischen *καὶ* und *ἵνα* v. 23 wieder *εἰ*, und nehmen an: Paulus habe am Schluss von v. 23 ursprünglich sagen wollen: *ἐκάλεσεν αὐτούς*, sei aber in eine andere Construction verfallen. Bengel und *H* wiederholen *εἰ* in v. 23 und suppliren dann *ἐποίησεν τοῦτο* vor *ἐπί*. *G* schliesst sich insoweit an, als er *εἰ* gleichfalls vor *ἵνα* inserirt, im Uebrigen aber den verschwiegenen Nachsatz, den er eigenthümlich formulirt, hinter den 24. Vers gestellt wissen will. Winer (Gr. 6. S. 503) empfiehlt, das *καὶ ἵνα* v. 23 dem *ἤνεγκεν* v. 22 anzuschliessen und am Ende v. 23 die Apodosis unterdrückt zu denken: „Wenn Gott entschlossen, seinen Zorn darzuthun . . . mit aller Langmuth die Gefässe seines Zornes trug . . . auch um den Reichthum . . . zu erkennen zu geben, wie dann, was werden wir dazu sagen? (muss dann nicht jeder Tadel verstummen?)." Winer fährt erläuternd fort: „die augenblickliche Vernichtung der *σκεύη ὀργῆς* (hier: der ungläubigen Juden) wäre ganz gerecht gewesen. Aber Gott trug sie langmüthig (auf diese Weise seine Gerechtigkeit durch Güte mildernd), welches letztere zugleich den Zweck und Erfolg hatte, dass die Grösse seiner Gnade gegen die *σκεύη ἐλέους* (durch den Gegensatz) recht einleuchtend würde. Das *δὲ* v. 22 ist kein *οὖν*, daher auch die Fortführung des vv. 20—21 ausgesprochenen Gedankens nicht wahrscheinlich. Dass Gott völlig frei sei in Ertheilung seiner Gnadenbeweise, war zur Genüge gesagt. Das Geschöpf kann sich nicht gegen den Schöpfer auflehnen, das ist genug. Aber, lenkt Paulus ein, Gott ist nicht einmal ganz so streng, wie er, ohne Tadel von den Menschen fürchten zu müssen, sein könnte".

Ich habe Winer ausführlich reden lassen, weil seine Auffassung die neuern Auslegungsversuche wesentlich beeinflusst hat. — Fast ebenso legt *M* aus, nur will er *δὲ* metabatisch genommen wissen. Dagegen tritt *W* der adversativen Fassung Winer's bei.

Ich schliesse hier sofort eine kurze Darlegung der mancherlei Meinungen an über das durch *δὲ* angezeigte Verhältniss zwischen v. 22 und 21, sowie über die eng damit zusammenhängende Ergänzung des Nachsatzes, indem ich nachtrage, dass *M*-*W*, wie überhaupt die neuesten Exegeten, darin einig sind, dass der Apostel den Fragesatz mit *εἰ δὲ* absichtlich ohne Apodosis hingestellt hat, weil für seinen Zweck die aposiopesische Structur ihm am wirksamsten zu sein schien.

Tholuck sieht in dem *δὲ* nun aber einen starken Gegensatz angezeigt und meint, Paulus stelle dem in vv. 19—21 dargelegten abstracten Rechte Gottes den thatsächlichen Gebrauch gegenüber, welchen er in der Geschichte des jüdischen Volkes davon gemacht habe: „du bist, o Mensch, unter keinen Umständen befugt, das Recht Gottes zu bestreiten; aber wie nun, wenn ich dir nach-

weisen werde, dass er von demselben keineswegs in harter Weise Gebrauch gemacht hat, und dass sein Verhalten dir gegenüber überdies den Stempel der wunderbarsten Langmuth trägt?" Auch *W* findet in dem δὲ einen Gegensatz ausgedrückt. „Der Gegensatz kann nur darin liegen, dass dem, wozu der Schöpfer an sich ein zweifelloses Recht hat, sein thatsächliches Verhalten gegenübertritt, indem er sich seines Rechtes keineswegs bedient hat, sondern nach völlig andern Normen verfahren ist.

*G* meint: in dem δὲ sei eine Steigerung indicirt. Paulus wolle sagen: Gott sei mit Israël sogar nicht einmal so verfahren, wie der Töpfer mit seinem Gefäss. Er paraphrasirt und supplirt folgendermaassen: „wenn aber Gott diese schon zum Verderben reifen Juden noch verschont, indem er seinen Arm zurückhält, der schon bereit ist, sie zu treffen und von sich zu stossen, und wenn er sich nicht darauf beschränkt, die Gläubigen, die er im Voraus bereitet hat, aus Israel zu nehmen, sondern sie bis vom Ende der Welt herholt ... hat dann die Menschheit das Recht, sich über Gott zu beklagen, welcher in solcher Weise seine Vorsätze durchführt."

Nach *M* ist δὲ metabatisch, von der vorherigen Abweisung des Widerredners zu dessen beschämender Widerlegung überführend. So auch de Wette: „δὲ zeigt den Uebergang an von der göttlichen Machtvollkommenheit zu ihren Zwecken".

Selbstverständlich giebt die Partikel δὲ über das Gedankenverhältniss der vv. 21. 22 keinen Ausschlag. Metabatisch—adversativ bezeichnen eben nur des Exegeten Auffassung.

Wenden wir uns an den Inhalt, mit welchem sich v. 22 in die Paulinische Argumentation einfügen soll, so haben wir von *M*-*W* vernommen, dass der Apostel, um jedes Rechtenwollen mit Gott verstummen zu machen, auf die selbstverleugnende Langmuth Gottes gegen Zorngefässe und auf die gnadenreiche Absicht, die er dabei zugleich gegen Barmherzigkeitsgefässe hegt, hinweist, und damit den ἀνταποκρινόμενος in v. 20 mit dem unumschränkten Verfügungsrechte Gottes, welches in v. 21 zu seinem höchsten Ausdruck gekommen ist, gewissermaassen aussöhnt. — Ungefähr dasselbe bringen alte und neuere Exegeten vor, welche in dem δὲ des 22. Verses Gegensätzliches angedeutet finden.

Aber schon der Participialsatz θέλων — αὐτοῦ hätte bedenklich machen sollen. Die Auflösung des Particips mit Weil ist unmöglich, also mit Obgleich, Unerachtet. Was soll denn aber in diesem Zusammenhange diese Versicherung? Und welches Durcheinander von Gedanken! Gott will seinen Zorn offenbaren; die σκεύη ὀργῆς sind da und zwar nicht als solche, deren Geschick unter Umständen noch eine andere Wendung nehmen könnte, sondern als κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. Für den Verurtheilten ist es eine Wohlthat, auf die Strafe nicht allzulange warten zu dürfen. Gott will das Urtheil vollstrecken, aber er thut es nicht. Warum

denn nicht? Wegen seiner grossen Langmuth verzieht er. Ist vielleicht Aussicht, dass die *σκεύη ὀργῆς* sich bekehren werden? Doch nicht, sie sind *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*. So ist die Langmuth eine Unbarmherzigkeit gegen den Sünder; es könnte gerade hieraus leichtlich neue Veranlassung zum Rechten mit Gott genommen werden. Und doch soll v. 22 den Widerredner verstummen machen? Weiter hat man sich zu fragen, wer sind die *σκεύη ὀργῆς*? Der Gegensatz, die *σκεύη ἐλέους* helfen zur Orientirung; diese sind aus Juden und Heiden berufen, also Christen. So können die *σκεύη ὀργῆς* nur Juden sein. Aus den Citaten vv. 27—29 geht unwiderleglich hervor, dass nur etliche aus den Juden, ein *κατάλειμμα*, ein *σπέρμα* der *σωτηρία* werde theilhaftig werden. So ist denn kein Zweifel, dass unter der *σκεύη ὀργῆς* im Ganzen und Grossen die Juden zu verstehen sind. Der *ἀνταποκρινόμενος* in v. 20 kann von dem Apostel eben nur als Jude gedacht sein, und der sollte nun zum Schweigen gebracht werden durch die Ausführung: dass Gott sein absolutes Souverainitätsrecht dazu gebraucht habe, um auch die Heiden zur Theilnahme am Reiche Gottes zuzulassen? Das war's ja eben, was die Juden laut schreien, ja zetern machte, dass die Heiden Theil haben sollten an den Privilegien Israels!! Was konnte und durfte da noch die Barmherzigkeit Gottes gegen etliche Juden bedeuten, die doch nur als Abtrünnige vom Gesetz angesehen wurden und angesehen werden konnten! Nein, nein, so vergriffen hat sich Paulus in der Wahl seiner Argumente nicht, dass er geradezu dem Widerredner Waffen in die Hand gegeben hätte.

Nicht unerwähnt will ich lassen, dass das *ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν* in v. 22 in auffallender Weise mit *ἐνδείξασθαι τὴν δύναμιν* in v. 17 correspondirt, dass also das *θέλειν* Gottes hüben und drüben identisch ist, dass nicht minder das *ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον — δόξαν* in 23 eine geschichtliche Parallele hat, an dem, was Gott an den Israeliten — dann als *σκεύη ἐλέους* — gethan hat. — Selbstverständlich muss jede Beziehung zwischen den vv. 17 und 22 in Abrede gestellt werden, weil sie mit der modernen Auslegung schlechthin unverträglich ist.

Aber nicht bloss sachlich erweist sich der von der neuern Exegese ermittelte Inhalt von v. 22 als unfügsam, ja als fremdartiger Bestandtheil in der Paulinischen Argumentation. Auch grammatische Bedenken und zwar, wie mir scheinen will, schwer wiegende, treten entgegen. Jede elliptische Ausdrucksweise muss sich so ergänzen lassen, dass die suppletio, mag sie mentalis oder verbalis vor sich gehen, die anderweite Structur des Satzes oder der Periode, zu welcher sie gehört, nicht turbirt; eben durch diese Einfügung ohne Constructionsänderung unterscheidet sich die Ellipse vom Anacoluth. In vv. 22. 23. würde der zu ergänzende Nachsatz sich zwischen den Relativsatz v. 24 und den Vordersatz drängen, also die Beziehung von v. 24 auf das Nomen, von welchem der Relativsatz

abhängt, in bedenklicher Weise stören. Wollte man, wie *G*, die Ergänzung zwischen vv. 24 und 25 stellen, so würden dadurch die Citate von vv. 25 u. flgg., von der Aussage in v. 24, zu welcher sie unleugbar gehören, abgetrennt, und dadurch gewissermaassen ein rhetorisch-logischer hiatus zwischen den vv. 24 und 25 zu Stande gebracht werden.

Um das zu vermeiden, bliebe etwas andres kaum übrig, als zu der Annahme einer Ellipse noch die eines Anacoluths hinzuzufügen. Ich meine jedoch, dass diese ultima ratio erst dann gerechtfertigt sein wird, wenn alle andern Mittel, auf ordentlichem Wege zu einem annehmbaren Sinn zu gelangen, erschöpft sind. Das ist indess nicht der Fall. Im Begriff, einen Ausweg aus diesem exegetischen Wirrsal, vorzuschlagen, verhehle ich mir nicht, dass man das, was ich zu sagen habe, unerhört finden und ohne Weiteres als unmöglich von der Hand weisen wird, bitte deshalb im Voraus, meinen Vorschlag nicht ohne Prüfung verwerfen und mir wenigstens die Nachsicht gewähren zu wollen, welche man auch einer Curiosität nicht verweigert, wenn sie ernstlich gemeint und wissenschaftlich begründet ist.

Meine Meinung ist also in Kürze diese, εἰ δὲ für sich als elliptischen Vordersatz, dagegen Alles, was folgt, bis δόξαν v. 23 als Nachsatz zu fassen. Die Ergänzung von εἰ δὲ finde ich in dem Fragesatz v. 21; die vv. 22 und 23 würden dann folgenden Sinn ergeben:

„Wenn aber (sc. der Töpfer Macht über den Thon u. s. w.), so hat Gott (der ebenso Macht hat, die Creatur, die Masse des Geschöpflichen zu behandeln, wie er will) in der Absicht, seinen Zorn zu zeigen und seine Macht zu offenbaren, mit vieler Langmuth Gefässe des Zorns getragen, welche bereitet sind zum Verderben und damit (Parallelle zu θέλων) er offenbarte den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefässen der Barmherzigkeit, welche er vorbereitet hat zur Herrlichkeit“. Ueber das Einzelne in dieser Auffassung werde ich mich später erklären. Vorläufig habe ich es lediglich mit dem Komma hinter εἰ δέ, oder was dasselbe ist, mit der Behauptung zu thun, εἰ δὲ sei elliptischer Vordersatz.

Dass gerade bei Paulus durch seine prägnante, dialectische Art dergleichen abgekürzte Redeweisen sich bilden, dass namentlich bei Recapitulationen, die einer Beschränkung bedürftig erscheinen, fast nur ein einziger Satztheil mit δὲ erscheint, weil es dem aufmerksamen Leser nicht schwer werden kann, das Fehlende aus dem Zusammenhange zu ergänzen — ich erwähne beispielsweise nur aus demselben Capitel v. 9 οὐ μόνον δέ, und aus 2 Cor. 9, 6 das räthselhafte τοῦτο δέ — kann dem nicht auffallend sein, der sich eingehend mit Paulinischen Studien beschäftigt.

Weiter erinnere ich daran, dass das elliptische εἰ δὲ μή sich im N. T. öfter findet: Marc. 2, 21. 22. Joh. 14, 2. 11. Apocal. 2, 5. 16; εἰ δὲ μήγε Matth. 6, 1. 9, 17. Luc. 5, 36. 37. 10, 6. 13, 9. 14, 32,

auch bei Paulus 2 Cor. 11, 16. Wenn *εἰ δὲ μή* elliptisch vorkommt, warum nicht auch *εἰ δέ?* — Ja aber, der Apostel hat niemals so geschrieben, *εἰ δὲ* wäre in der vorliegenden Stelle ein *ἅπαξ εἰρημένον*. Darauf erwiedere ich, dass man kein Recht hat, die Diction eines Schriftstellers erst dann als genuin anerkennen zu wollen, wenn sich in seinen Schriften Analogien nachweisen lassen. Schüttet denn ein Autor — und noch dazu in einer sehr mässigen Anzahl von Briefen — seinen ganzen Sprachvorrath aus, muss er denn eigenthümliche Ausdrucksweisen, welche die Situation oder der Augenblick ihm eingiebt, wiederholen? Ja aber, höre ich weiter sagen, das elliptische *εἰ δὲ* ist gegen den allgemein griechischen Sprachgebrauch. Auch das würde mich nicht stören, für den eigenthümlich schreibenden Paulus der ganzen Gräcität gegenüber Eigenthümliches in Anspruch zu nehmen. Ich habe das jedoch in dem vorliegenden Falle nicht nöthig. — Die Ellipse *εἰ δὲ* ist nicht so selten, wie viele meinen. Dass Grammatiker und Lexicographen diese Redeform nicht immer verstanden und richtig analysirt haben, liegt in dem Umstande begründet, dass die Ellipsen der Gräcität bis jetzt noch nicht so eingehend behandelt worden sind, als es im Interesse der Auslegung nothwendig wäre. Es gehört freilich zur Würdigung derselben nicht bloss philologische Akribie, sondern gründliche Einsicht in die allgemein sprachlichen Gesetze, also eine Sprachphilosophie, wie sie nicht immer mit der umfassenden Kenntniss des gesammten sprachlichen Materials verbunden ist.

Das Natürlichste und Einfachste ist, dass *εἰ δέ*, wie jeder elliptische Ausdruck, seine Ergänzung aus dem Zusammenhange nimmt.

So Plat. Conviv. p. 212 C. *εἰ μὲν βούλει, ὡς ἐγκώμιον εἰς Ἔρωτα νόμισον εἰρῆσθαι, εἰ δέ, ὅτι καὶ ὅπῃ χαίρεις ὀνομάζων, τοῦτο ὀνόμαζε.* Hier kann *εἰ δὲ* keine andere Ergänzung haben, als das Verb. des correspondirenden Satzes *εἰ μὲν βούλει*, also *βούλει*; *εἰ δὲ* ist nicht, wie noch Stallbaum will, soviel als *εἰ δὲ μή*, sondern es ist, wie es die Natur der Partikel *δὲ* mit sich bringt, zu übersetzen: „wenn du anders willst u. s. w.“ Dies elliptische *εἰ δὲ* hinter *εἰ μὲν βούλει* ist eine dem Plato liebgewordene dialectische Formel; sie findet sich in Euthyd. 285 C. Alcib. I 114 B. Cratyl. p. 407 D. Legg. II 688 B. De Repub. IV p. 432 A. Es wäre jedoch übereilt, zu behaupten: sie fände sich nur, wenn *βούλεσθαι* in irgend welcher Zeitform vorangeht, also wenn eine Ergänzung dieses Verbs einzutreten hat. Derselbe Plato hat De Rep. I. 351 C.: *εἰ μὲν, ἔφη, ὡς σὺ ἄρτι ἔλεγες, ἔστιν ἡ δικαιοσύνη σοφία, μετὰ δικαιοσύνης· εἰ δ', ὡς ἐγὼ ἔλεγον, μετ' ἀδικίας.* Aus diesen Beispielen wird erhellen, wie Rost (Lexic. von Rost-Pass. s. v. *εἰ*) dazu gekommen ist, zu sagen: auch ohne vorausgehendes *εἰ μὲν* mit einem Verbum des Wollens werde zuweilen *εἰ δὲ* so gebraucht, dass die erforderliche Form von *βούλεσθαι* zu ergänzen sei. Wenn nun aber schon, wie das letzte Beispiel zeigt, trotz des

vorangegangenen εἰ μὲν eine Ergänzung durch βούλει bei εἰ δὲ in keinerlei Weise einzutreten hat, vielmehr die allgemeine Regel Platz greift, dass Ellipsen aus dem Zusammenhange zu ergänzen sind, wie mag behauptet werden, dass εἰ δὲ ohne vorausgehendes εἰ μὲν mit βούλεσθαι, dennoch die betreffende Form von βούλεσθαι zu suppliren habe! Rost führt Il. 9, 262 an: εἰ δέ, σὺ μέν μευ ἄκουσον und meint, das heisse soviel, als εἰ δὲ βούλει, σὺ μέν μευ ἄκουσον, beliebt's, so höre mich an. Als zweites Beispiel bringt er: Il. 9, 46: εἰ δὲ καὶ αὐτοί, φευγόντων, soll heissen: εἰ δὲ καὶ αὐτοὶ βούλονται, φευγόντων, haben auch sie Lust, so mögen sie fliehen. Was die erste Stelle betrifft, so geht unmittelbar Nestor's Wort voran: σοὶ δ' (nämlich dem zürnenden Achilleus) Ἀγαμέμνων ἄξια δῶρα δίδωσι μεταλλήξαντι χόλοιο. Nestor denkt dadurch den Achilleus zum Anhören seiner Botschaft willig zu machen, dass er ihm von den werthvollen Geschenken redet, welche Agamemnon bietet, wenn er von seinem Groll ablässt, εἰ δὲ wenn aber (sc. solche Geschenke dir geboten werden), so höre mich; lass dich durch Agamemnons Freigebigkeit umstimmen und höre mich an! So nach dem Zusammenhange. Nach Rost: wenn's beliebt, höre mich an.

In Il. 9, 46 zeigt das καὶ αὐτοὶ sofort die Ergänzung. Diomedes spricht zum Atriden: εἰ δὲ σοὶ αὐτῷ θυμὸς ἐπέσσυται, ὥστε νέεσθαι, ἔρχεο also: wenn dich selbst das Herz treibt zur Heimkehr, gehe — andere Achäer werden bleiben, εἰ δὲ καὶ αὐτοί sc. μὴ μενέουσι — φευγόντων. Die Ergänzung ist also wieder aus dem Zusammenhange zu nehmen.

Ganz ebenso ist das bei Homer häufige εἰ δ' ἄγε oder ἄγετε nicht, wie Rost will durch Einschiebung eines βούλει hinter εἰ δέ, sondern durch Ergänzung aus dem Zusammenhange zu erklären. Was soll das auch heissen: wenn's beliebt, wenn's gefällig ist, mache dich auf! Wer sich einer solchen Aufmunterungsformel bedient, der fragt nicht erst nach dem guten Willen; unter Voraussetzung desselben drängt er zur That; εἰ δὲ aber weist auf die Verhältnisse hin, unter denen die Aufforderung als gerechtfertigt erscheint: wenn's so ist, unter solchen Umständen, wofür wir gewöhnlich ein einfaches nun setzen: nun wohlan, oder wohlan denn! Rost selbst hat in dem von ihm herausgegebenen Homero-Pindaricum Lexicon von Damm empfohlen, hinter εἰ δὲ zu interpungiren, also zu schreiben: εἰ δέ, ἄγε, und verschiedene Ergänzungen vorgeschlagen, wie sie eben der Zusammenhang an die Hand giebt: Ψ 579 si cunctamini et dubitatis; Θ 18 ebenso; Ι 167 si permittis, richtiger: si consentitis sc. κλητοὺς ὀτρύνειν et cet.

Das Vorstehende dürfte ausreichen, um das elliptische εἰ δὲ als echt griechisch sicher zu stellen, sowie die Richtigkeit des Satzes zu erhärten, dass die Suppletion aus dem Zusammenhange zu nehmen, nicht durch ein unmotivirtes βούλεσθαι zu bewirken ist. Ich gehe nunmehr zu der Auslegung im Einzelnen über, soweit sie

nicht schon im Vorstehenden gegeben ist. — Das absolute Verfügungsrecht Gottes steht also fest, es ergiebt sich für denjenigen, der die Heilsordnung in Christo Jesu verwirft, die alttestamentliche Offenbarung dagegen verabsolutirt, mit zwingender Nothwendigkeit. Eben mit einem solchen hat es der Apostel zu thun. Die vv. 21—23 argumentiren von dem Rechtsstandpunkte des Juden vor Christo und ohne Christum; von diesem Standpunkte aus ist ein Einspruch gegen Gottes unbeschränktes Walten nicht mehr möglich. „Wenn es aber so ist (*εἰ δέ*), so sollt ihr nicht die geschichtliche Erhaltung des Judenthums als Beweis anführen wollen, dass ihr doch vor den Heiden bevorrechtet sein müsst, weil sonst nicht zu begreifen wäre, wie Gott Gefässe des Zorns so lange hätte tragen können“. Auch dies scheinbare Argument führt der Apostel auf seine Wahrheit zurück. „Wenn Gott Macht über euch hat, wie ein Töpfer über den Thon, so hat er euch, die Zorngefässe, welche er zur Vernichtung bereitet, mit vieler Langmuth getragen, *θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ*, imgleichen (*καί*) *ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον κ. τ. λ.* 23.

Die Absicht, nicht die Ursache, nicht die Limitation des *ἐνέγκαι* ist hervorgehoben; deshalb *θέλων* mit besonderm Nachdruck vorangestellt. Zwischen *ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν* und dem *ἤνεγκεν ἐν π. μακροθυμ.* besteht ein reciprokes Verhältniss. *Ἐνδείξ. τ. ὀργ.* ist mehr, als Aeusserung oder Vollstreckung des göttlichen Zorns; es ist eine solche Zornesäusserung damit ausgedrückt, die vor Aller Augen, Allen erkennbar sich vollzieht. Gott könnte die Zornesgefässe, so bald sie Existenz erlangt haben, verderben; eine Vernichtung solcher Existenzen, noch ehe sie sich als Gefässe des Zorns kund gegehen haben, würde die Strafgerechtigkeit Gottes nicht in das rechte Licht stellen; es würde die Aeusserung der *ὀργὴ* nicht verstanden werden; eher ein Verhüllen, als ein *ἐνδείξ. τὴν ὀργ.* würde stattfinden. — Am besten erläutert sich das Sachverhältniss durch die Geschichte Pharaos, deren Zuziehung zur Illustration doch nicht beanstandet werden dürfte, wenn man auch sonst von ausdrücklicher Bezugnahme des Apostels auf dieselbe nichts wissen will. Hätte Gott das Widerstreben Pharaos sofort nach seiner ersten Weigerung gebrochen, so würde die *ὀργὴ* Gottes in ihrer furchtbaren Steigerung bis zur Tödtung der Erstgeburt nicht offenbar geworden sein. Das Tragen in Langmuth ist nicht immer ein Zeichen des Erbarmens, sondern bei andauernder Unbussfertigkeit die Einleitung und Vorbereitung zur vollen Zornesoffenbarung Gottes. Röm. 2, 5. Hieher gehört auch das Wort des Herrn: „lasst es wachsen bis zur Ernte!“

Ebenso erläutert sich das *γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ* aus der Geschichte Pharaos. Erst, wenn der Widersacher Gottes seine ganze Macht aufgeboten hat, um seinen Widerspruch gegen Gottes Gebot aufrecht zu halten, kann die Macht Gottes dadurch, dass sie die ganze und volle Macht des Feindes mit einem Schlage vernichtet,

vor den Augen der Menschen kund werden. Und so ist es geschehen, als Pharao sammt seinem Heere auf Gottes Geheiss vom Meere verschlungen ward. Das ist noch immer der Weg Gottes in der Geschichte gewesen, dass, wenn er auf das Gefäss des Zornes seine volle Zornschaalen ausgiessen wollte, er zuvor dasselbe mit Trotz und Uebermuth sich bis zum Ueberfliessen füllen liess. Die Vollendung des Widerstrebens bis in die Spitze war zugleich das Ende der Langmuth Gottes und der Anbruch seiner Zornesoffenbarung.

*Κατηρτισμένα εἰς ἀπώλ.* Nach *M* ist es Gott, der die Zorngefässe zum Verderben zugerichtet hat. *G* dagegen: „wenn die Juden wirklich reif sind für das Gericht, so ist es nicht die Schuld Gottes; es ist die Folge ihrer eignen Verhärtung und ihres unbussfertigen Herzens, welches die Fülle der göttlichen Gnade in eine auf sie gehäufte Fülle des Zornes verwandelt hat. Röm. 2, 5". *G* meint daher, das Partic. perf. pass. ohne Subject sei von dem Apostel absichtlich gewählt, um einen gegenwärtigen Zustand zu bezeichnen, welcher sich in früherer Zeit auf eine bestimmte Art und Weise gebildet habe; aber über die letztre sage das Particip durchaus nichts aus; deshalb gebe der Ausdruck reif oder bereit (so auch *H*) sehr gut den Gedanken wieder, welcher in diesen Worten liege. — *M* bleibt dabei stehen, dass in der vorliegenden Stelle das Subject Gott sei, giebt aber zu, dass in Röm. 2, 5 das Unheil von dem Verhalten des Sünders hergeleitet werde; er findet aber, dass Paulus zwischen zwei unvereinbaren Theorien, zwischen göttlicher Bestimmung und menschlicher Freiheit sich hin und herbewege. So urtheilt Mancher und weiss sich etwas mit seinen freisinnigen Zugeständnissen. Ich fürchte aber, dass ein solcher nicht erkannt hat, *καθὼς δεῖ γνῶναι.* Die Sache ist die: dass Niemand ein Gefäss des Zorns oder der Gnade sein kann, es sei denn, dass Gott ihn dazu gemacht hat per decretum; dass aber das Decret Gottes jedesmal die menschliche Freiheit zur Voraussetzung hat; kraft derselben findet jedesmal eine Selbstbestimmung für den Zorn oder für das Erbarmen statt (Röm. 2, 6—10), aber innerhalb derselben kann eine Aenderung (*μετάνοια*) eintreten, so lange Gott den Sünder nicht verloren gegeben und seinen Zustand per decretum fixirt hat.

Je nachdem nun der Apostel die eine oder die andre Seite an dem Heilsprozess herauskehrt, wird die Causalität, sei es des Heils oder des Verderbens, bald Gotte, bald dem Menschen beigelegt werden.

In v. 22 kann hinter v. 21 als Subject des *κατήρτισθαι* eben nur Gott gedacht werden. Die Sünder, welche Gott noch nicht aufgegeben hat, sind Objecte des Erbarmens; sie werden fort und fort gesucht und gerufen, ob sie nicht umkehren möchten. Dagegen können *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλ.* eben nur noch von Gottes Langmuth getragen werden.

Man soll daher *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλ.* nicht mit: „reif zum

Verderben" wiedergeben wollen, denn dieser Ausdruck verdeckt die göttliche Causalität; es ist einfach zu übersetzen: bereitet zum Verderben.

Aber darin hat *G* Recht, dass *κατηρτισμένα* partic. perf., einen dauernden, bleibenden Zustand ausdrückend, in einem andern Verhältniss zu *σκεύη* steht, als der correspondirende Relativsatz in v. 23: *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*. Durch letztern soll nicht der durch das *προετοιμάσαι* gewirkte Zustand, sondern der göttliche Act bezeichnet werden, welcher ein fortwährendes Kundgeben des Reichthums der *δόξα* über die *σκεύη ἐλέους* zur Folge hat.

v. 23. *Ἵνα γνωρίσῃ κ. τ. λ.* lassen Beza, Rückert, Beyschlag von *κατηρτισμένα* abhängen: „die Gefässe des Zorns, bereitet für das Verderben und auch dazu (*καὶ ἵνα*), dass Gott den Reichthum seiner Gnade kundwerden lasse". Es bedarf aber keiner ausführlichen Darlegung, dass die Zusammenfügung zweier so disparater Gedanken unter einem entschieden nur auf einen derselben bezogenen Particip logisch unvollziehbar ist. Dass *G* hinter *καὶ* ein *εἰ* ergänzt und dazu aus v. 24, indem er annimmt, der Apostel habe die regelrechte Construction verlassen und das Relativ *οὓς* eingeschoben, das Verb. *ἐκάλεσεν* herbeizieht, ist bereits besprochen, auch die Unannehmbarkeit dieses willkürlichen Experiments nachgewiesen worden.

Stände nicht *καὶ ἵνα γν.*, sondern *ἵνα γν.*, so würde niemand zweifeln, dass der 23. Vers den Zweck angebe, welchen Gott damit verfolgte, dass er die Gefässe des Zorns mit grosser Langmuth trug. Dies Tragen hätte nur den Zweck gehabt, gewissermaassen e contrario, den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Barmherzigkeitsgefässen zu offenbaren. Und es ist ja richtig, dass Acte der Ungnade von Allerhöchster Stelle die Wirkung haben, die Gnadenerweisungen in ein um so helleres Licht zu stellen.

Dieser Auffassung steht jedoch nicht bloss das *καὶ* entgegen, sondern auch der Participialsatz *θέλων*. Wenn Gott seinen Zorn offenbaren will, so kann er nicht dies bezwecken, dass der Reichthum seiner Gnade offenbar werde. Somit ist nicht das *ἵνα* als in dem *θέλειν* mit einbegriffen zu denken, sondern eben nur als damit verbunden; *ἵνα* ist nicht Moment des *θέλειν*, sondern bezeichnet den dem Objecte des *θέλειν* coordinirten Zweck. Daher *καί*, nicht mit auch zu übersetzen, denn dieser Zweck ist nicht bloss angehängt oder dazugekommen, als gleichwerthig und gleichwesentlich mit jenem *θέλειν ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν*. Das Tragen der Zorngefässe ist also von einem doppelten Gesichtspunkte aufzufassen, einmal von dem Willen Gottes her, den Zorngefässen gegenüber, dann von dem Zwecke Gottes, den Barmherzigkeitsgefässen gegenüber. *Καὶ* drückt also ein volles Und aus. — Zugleich ergiebt sich, dass *θέλων* in v. 22 nicht mit: Obgleich, sondern mit Weil aufzulösen ist:

Wenn aber, so hat Gott, weil er seinen Zorn zeigen wollte

— — mit grosser Langmuth Zorngefässe — getragen und damit er den Reichthum seiner Herrlichkeit u. s. w. Der sachliche Zusammenhang zwischen den Aussagen in den vv. 22 und 23 ist unschwer zu erkennen. Hätte Gott nicht die Israeliten, *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*, mit vieler Geduld getragen, sondern seiner *ὀργῇ* freien Lauf gelassen, so wäre das Volk bereits in der Wüste (1 Cor. 10, 1—5) umgekommen und die Verheissung unerfüllt geblieben. Ist aber der ganze Reichthum der Gottesherrlichkeit durch Christum vermittelt, so ist auch die Langmuth, mit welcher Gott das Volk bis zur Erfüllung der Zeiten getragen, zugleich der Born, aus welchem die Fülle der Gottesgnade sich über die Barmherzigkeitsgefässe ergossen.

Mit anbetungswürdiger Weisheit hatte der Herr Zorn und Gnade nebeneinander und miteinander sich entwickeln lassen — beides bis zur höchsten Vollendung um die Zeit, da die Gefässe des Erbarmens bereit waren zur Aufnahme der Herrlichkeit, und andrerseits an den Gefässen des Zorns das Gericht vollzogen werden konnte, ohne den Liebeszweck Gottes aufzuheben.

*Δόξα* der Reflex der göttlichen Gnadengegenwart im Menschenherzen, der Wiederschein des Unendlichen im Endlichen.

*Προητοίμασεν* hat mit dem Decret. absol. nichts gemein. Das *προ* — hat zu seinem Gegensatz das menschliche Verhalten in Worten und Werken. Nicht davon macht der Herr seine Bestimmung für das Heil abhängig. Gott siehet das Herz an. Hat der Mensch sich innerlich für das Unvergängliche disponirt, so disponirt ihn Gott für sein Reich. Diese Gottesverfügung geht aller Aeusserung gottseligen Wesens voran, ist die Vor—bereitung im eigentlichen Sinne für das Heil in Christo, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass das Vorhandensein dieser Gottwohlgefälligen Herzensrichtung in dem Trachten und Streben des Menschen sich zu erkennen giebt, doch gilt keinerlei äusserliche Kundgebung als meritorisch (Röm. 2, 6—10).

v. 24. *Οὕς*. *M*: „von *ἡμᾶς* dem Genus nach attrahirt s. Bernhardy p. 302. Das Relativ. nach einem Fragesatz für *οὗτος* „„cum *ἐνεργείᾳ* quadam infertur, ut apud nos: er, der (Kühner ad Xen. Mem. 1, 2, 64)"". Als solche hat er uns (nicht bloss vorherbereitet zur *δόξα*, sondern) auch berufen, sc. zu dieser Herrlichkeit des Messiasreiches". *Οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων*. Der Jude ist nicht berufen kraft seines durch Abkunft oder Gesetzeswerke von ihm beanspruchten Rechtes, sondern aus Barmherzigkeit. Bengel: „Judaeus credens non est eo ipso vocatus, quod Judaeus est, sed vocatus est ex Judaeis".

*Καὶ ἐξ ἐθνῶν*. *W* meint: „die Mitberufung von Heiden konnte hier nicht unerwähnt bleiben — — obwohl nach wie vor (s. v. 27 u. flgg.) das Verhalten Gottes gegen die Juden und nicht etwa die Heidenberufung Gegenstand der Rechtfertigung in diesem Abschnitte ist". Dagegen ist zu sagen, dass nicht das Verhalten

Gottes gegen die Juden, sondern die Widerlegung der von den Juden beanspruchten Vorrechte Gegenstand der apostolischen Argumentation in diesem Abschnitte ist, und zwar in der deutlich genug bekundeten Absicht, dem Widerspruch der Juden gegenüber das Recht der Heidenmission zu deduciren. Auch die Citate aus den Propheten wollen etwas andres nicht belegen, als die Wahrheit: dass die Juden nicht als Volk, sondern dass nur ein kleiner Bruchtheil derselben zur Theilnahme am Reiche Gottes gelangen werde, woraus denn mit Evidenz folgt, dass die Bedingungen zum Eintritt nicht schon mit der Nationalität, als solcher, gegeben sind, sondern ausserhalb derselben liegen, also auch für Nicht-Juden oder Heiden erfüllbar sein müssen. Paulus also verficht recht eigentlich durch Zurückweisung des jüdischen Particularismus und durch Berufung auf die Prophetie das Recht der Heidenmission, ja er zeigt zum Schluss, dass den Heiden zu Theil geworden ist, wonach die Juden vergeblich getrachtet haben. — Um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen möchte ich wiederholentlich auf die Stellung hinweisen, welche die Juden zu den Heiden einnahmen. Paulus selbst äussert sich in Lystra (Act. 14, 16) darüber folgendermaassen: *ὁ θεὸς ἐν τοῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν.* Der Apostel bezeugt ausdrücklich, dass diese Zeiten nunmehr vorüber seien. Für die Juden dagegen bestand der Satz: „Gott lasse die Heiden ihre eigne Wege gehn", in voller Kraft fort. Der Kampf gegen den Heidenapostel zeigt, wie die Lehre von der Zulassung der Heiden zum Reiche Gottes, also die Proclamation der Aufhebung ihrer vermeintlichen Particularrechte den wundesten Fleck getroffen hatte. Paulus wurde um dieser seiner Predigt willen Gegenstand des bittersten Hasses. Gründe aus dem von ihnen selbst als unfehlbar anerkannten Gotteswort vermochten die blinde Wuth nicht auszulöschen; sie wollten nicht von ihren Privilegien ablassen und wollen es heute noch nicht. Den Gegensatz zwischen der Heidenwelt und zwischen Israel hat die spätere Synagoge in verschärfter Form dargestellt, ohne sich wesentliche Abweichungen von der Gestalt, welche dies Verhältniss in apostolischer Zeit angenommen hatte, zu erlauben. Um die Sachlage in helleres Licht zu stellen, entlehne ich Einiges aus Dr. Weber's System der altsynagogalen palästinensischen Theologie. Er schreibt S. 64:

> „die Völkerwelt ist durch Verwerfung der Thora und überhaupt eines jeden göttlichen Gesetzes in bewussten Gegensatz gegen Gott getreten. Sie hat den Götzendienst erwählt und sich Gotte absolut verschlossen, so dass er sich an ihr nicht mehr bezeugen kann und sie von seinem Reichsplan schlechthin ausgeschlossen hat. Von Gott verlassen, ist die Völkerwelt dem Dienste des Fleisches verfallen, und im Fleischesdienst auch der menschlichen Natur verlustig geworden; sie hat thierische Art angenommen, so dass sie für ethisch und physisch unrein anzusehen ist."

Dann S. 65:

„Der Heide ist nun Gotte und seinem Volke gegenüber der Fremde, für Gott Verschlossene. Gott kann an ihm nicht wirken: Gottes Zorn ruht auf ihm als ein bleibender. — Der Heide hat als solcher schlechterdings keinen Theil an Gott, an seiner Gnade, an seiner Offenbarung. — Es ist auch nicht Gottes Absicht, die Völkerwelt als solche je zur Stätte seines Reiches zu machen. — Zu dem Gedanken des Universalismus des Reiches Gottes steht also das jüdisch religiöse Bewusstsein in unversöhnlichem Gegensatz.“

S. 69:

„Die sittlich und religiös gehaltlose Heidenwelt schafft für Gott weder zeitliche noch ewige Frucht und hat darum für Gott und sein Reich keinerlei Werth und Bedeutung. Ebenso wenig Werth hat sie für die Gemeinde Gottes; diese hat ihr gegenüber lediglich die Pflicht der Selbstbewahrung zu erfüllen.“

Es braucht wohl nicht erst aufmerksam darauf gemacht zu werden, dass der Apostel gerade in Cap. 9 damit beschäftigt ist, die Fundamente dieses Judenthums als schriftwidrig — auch innerhalb des von den Juden als göttlich anerkannten Schriftenthums — nachzuweisen und damit der Heidenmission als einem von Gott gewollten und im Voraus geordneten Werke Bahn zu brechen.

v. 25. Unter den prophetischen Zeugnissen für die Heidenbekehrung nennt der Apostel zuerst Hos. 2, 25. Die Stelle lautet: וּזְרַעְתִּיהָ לִּי בָּאָרֶץ וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי אַתָּה וְהוּא יֹאמַר אֱלֹהָי׃

LXX.: *Καὶ σπερῶ αὐτὴν ἐμαυτῷ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐλεήσω τὶν οὐκ ἠλεημένην καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου· λαός μου εἶ σύ, καὶ αὐτὸς ἐρεῖ· Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ.*

v. 26. Das Citat Hos. 2, 1 (1, 10) entspricht genau den LXX. Beide Stellen beziehen sich auf die 10 Stämme, welche dem Götzendienst verfallen und dadurch den Heiden gleich geworden waren. Je näher sie ursprünglich den Juden standen, desto grösser war die Erbitterung der letztern gegen die Abgefallenen; eine Wiederannahme derselben zur theocratischen Gemeinschaft schien den Juden mindestens ebenso fern zu liegen, als die Berufung der Heiden. Der Apostel hat also sicher gerade diese beiden Stellen gewählt, um das Erbarmen Gottes gegen Nichtjuden in der prägnantesten Form als prophetische Weissagung vorzuführen.

Beide Citate werden von dem Apostel so verbunden, als ständen sie im Grundtext unmittelbar hintereinander, und doch finden sie sich in zwei verschiedenen Capiteln des Hosea, und zwar das Citat v. 26 früher, als das in v. 25. Dazu kommt, dass Paulus Hos. 2, 25 mit mancherlei Abweichungen vom Grundtext und von der LXX. wiedergiebt, während er doch Hos. 2, 1 buchstäblich citirt.

Man erkennt sofort, dass der Apostel von vorne herein die Absicht gehabt hat, Hos. 2, 25 nur im Auszuge und zwar nach sei-

ner eignen Interpretation unter Beibehaltung der Form göttlicher Aussprache niederzuschreiben. Für ἐρῶ τῷ οὐ — λαῷ μου setzt er καλέσω τὸν οὐ — λαόν μου, denn die Art, wie Jemand von Allerhöchster Stelle angeredet wird, drückt stets die ihm verliehene Stellung aus; wenn Gott zu Heiden sagt: ihr seid mein Volk, so sind sie eben Gottes Volk; Aussage und Berufung fallen zusammen. Nicht minder interpretirt Paulus die ἠλεημένη der griechischen Version als ἠγαπημένη und nimmt das letztere Wort aus dem vorangegangenen Satze als Correlat zu λαόν μου herüber, um dann abzubrechen.

Diese extractweise Mittheilung der prophetischen Stelle nach Paulinischer Auslegung, aber unter Beibehaltung der Textform lässt sich, soweit ich sehe, nur so erklären, dass des Apostels Absicht überhaupt nur dahin geht, die von ihm in v. 24 constatirte Heidenberufung mit Hos. 2, 1 zu belegen, dass es ihm aber angemessen schien, zu besserem Verständniss des ἐῤῥήθη αὐτ. Hos. 2, 25 im Auszuge und nach eigner Auffassung voranzuschicken. — Uebrigens gehen die Ausdrücke τὸν οὐ λαόν μου — τὴν οὐκ ἠγαπημένην auf die Namen eines Sohnes (לֹא עַמִּי) und einer Tochter (לֹא רֻחָמָה) des Propheten, welche er ihnen zur symbolischen Bezeichnung der Verstockung des Volks hatte geben müssen (Hos. 1, 6—9). — Οὐ — λαός μου zu einem Begriff verschmolzen; wegen des οὐ s. Bäumlein's Partikell. p. 276.

Der τόπος, οὗ wird von *M* mit Recht als die Oertlichkeit der Heiden aufgefasst: „Da, wo sie sich aufhielten, da wurden sie berufen als Theilhaber der υἱοθεσία, und da war auch vordem zu ihnen gesagt worden: nicht mein Volk seid ihr! insofern nämlich, als dieser Verwerfungsspruch der Spruch Gottes war, der an die Heiden ergangen; in allen Heidenländern erschallend gedacht ist."

v. 27. Δὲ metabatisch, nicht den Uebergang zu einem andern Propheten ausdrückend, wie *M* meint, denn das könnte auch ein Prophet sein, der, wie Hosea, von der Heidenberufung weissagt. Der Apostel geht zu einem Propheten über, der von Israel weissagt. War in den vv. 25. 26 des ἐξ ἐθνῶν des 24. Verses belegt, so musste nun auch das ἐξ Ἰουδαίων belegt werden. Sehr richtig bemerkt *W*: „dass die aufgenommenen Heiden an die Stelle der ausgeschlossenen Juden eingetreten sind (*M*), ist noch durchaus nicht angedeutet: aber wenn die Barmherzigkeitsgefässe nur ebenso aus den Juden berufen sind, wie aus den Heiden, so ist damit constatirt, dass keineswegs Israel als solches, sondern nur Einzelne aus Israel zum Heil erwählt sind."

Κράζει drückt nicht den drohenden Ton des Herolds aus (*G*), auch nicht den besonders effectvollen, tief erregten und eindringlichen Ruf des Redners (*M*-*W*), sondern den weithin vernehmbaren, angestrengt lauten und darum in das Ohr auch der Fernen und Schwerhörigen eindringenden Ruf des Propheten. Der Apostel

braucht das Wort Leuten gegenüber, welche gerade von dieser Weissagung nichts hören mochten, — solchen halb Tauben muss in's Ohr geschrieen werden, was sie hören sollen. Erwägt man ferner, dass Jesaias hier unangenehm deutlich, nicht, wie die Propheten oft thun, geheimnissvoll dunkel, von einem Beschluss Gottes redet, der den Ansprüchen Israels auf nationale Verschonung diametral entgegensteht, so wird man verstehen, dass Paulus das *κράζειν* weniger auf die eminente und widerwärtige Deutlichkeit der Weissagung, als auf den schrillen Ton bezogen haben wird, mit welchem alle derartigen Sprüche dem Vollblutsjuden in die Ohren klingen; *ὑπὲρ* c. gen. hinter *λέγειν*, *βουλεύεσθαι*, *ἀποφαίνεσθαι* bei spätern Rednern auch in der profanen Gräcität = *περί*, de.

Das Citat ist Jes. 10, 22 flgg. nicht genau nach den LXX. Dort steht statt *ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσρ.*, welches möglicher Weise eine Reminiscenz aus Hos. 2, 1 ist, *ὁ λαός σου Ἰσραήλ.*

*Τὸ ὑπόλειμμα.* So lesen auf Grund von א A. B. Lachm. Tischd. statt der rec. *κατάλειμμα.* Der Artikel ist dadurch genugsam motivirt, dass der Prophet nicht von einem Reste, sondern von dem Reste redet, welcher nach Vollzug des göttlichen Strafgerichts aus dem unzählbar grossen Volke übrig bleibt; dieser bestimmte (*τό*) Rest *σωθήσεται* יָשׁוּב im messianischen Sinne, also: wird zum Heile gelangen. Der Prophet versteht es von der Umkehr zu Gott, von der Bekehrung. Dass der Apostel nach seiner ganzen Anschauung von der Tragweite der Prophetie, welche, wenn ihre relative Erfüllung sich auch durch mehrere Zeitereignisse hindurchbewegt, doch schliesslich erst in Christo voll und ganz vollendet wird und zum Ziele gelangt, die Weissagung des Jesaias nicht anders verstehen konnte, liegt auf der Hand.

Ich mache noch besonders darauf aufmerksam, dass nach dem citirten Spruch Zornesoffenbarung und Rettung gerade so nebeneinander liegen, wie in den vv. 22. 23, so dass meine Auffassung durch die Jesajanischen Stellen in den vv. 27—29 indirect bestätigt wird.

v. 28 bringt eine der schwierigsten Stellen des N. T., die nur durch eingehende Erörterung in's Klare gesetzt werden kann. Es darf daher nicht Wunder nehmen, wenn die Besprechung der Stelle den Raum einer förmlichen Abhandlung in Anspruch nimmt.

Der Apostel citirt Jes. 10, 22b und 23 mit einer geringen, unwesentlichen Abweichung nach der LXX., dass diese mit dem Grundtext nicht stimmt, ist zu allen Zeiten anerkannt worden. Wie weit der Mangel an Uebereinstimmung sich erstreckt oder wie tief er greift, darüber waren die Meinungen von jeher getheilt. Es schien denn doch bedenklich, anzunehmen, dass der Apostel eine geradezu unrichtige Uebersetzung sich angeeignet haben sollte, da man mit gutem Grunde genaue Kenntniss des hebräischen Textes bei ihm voraussetzen durfte, auch nicht die mindeste Andeutung vorlag, dass er etwa der Uebersetzung der LXX. gleiche Auctorität mit dem Grundtexte beigelegt hätte. Man wird das Bemühen alter und neuer Ausleger — unter den

letztern vornehmlich Glöckler's und Beck's — verstehen, die Uebersetzung mit dem Grundtext in Harmonie zu bringen. Das ist ihnen nun freilich nicht gelungen. Indess war die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, diese Bemühungen in Hoffnung eines bessern Erfolges wieder aufzunehmen. Die neuesten Ausleger haben sich jedoch darauf nicht weiter einlassen wollen. Rückert sagt: falsch übersetzt ist die Stelle in jedem Falle; es scheint, als habe der Uebersetzer, der sein Original nicht verstand, nur Wörter hingesetzt, in denen er vielleicht selbst keinen rechten Sinn gefunden, so dass es kaum möglich sein wird, einen solchen daraus zu entwickeln. *M* (vergl. *W*) stimmt zu: „die LXX. verstanden die Stelle nicht und übersetzten unrichtig." Er verbittet sich sogar, dies in Abrede zu stellen oder durch willkürliche Deutung des Hebräischen zu verdecken, bez. auszugleichen (gegen Olshausen). Fritzsche will sogar wissen, wie die LXX. zu dieser unrichtigen Uebersetzung gekommen sind. Bei dieser Constatirung der Differenz ist es denn auch jetzt geblieben.

Es versteht sich von selbst, dass dieser Verurtheilung der LXX. eine gewisse Deutung des hebräischen Textes zu Grunde liegt, und dass diese Deutung die Meinung unzweifelhafter Richtigkeit für sich hat. Eine solche liegt nun allerdings vor. Gesenius, ihr Urheber, übersetzt: Zerstörung ist beschlossen; sie (sc. das Strafgericht) fluthet einher die Gerechtigkeit, denn Vertilgung und das Beschlossene (Strafgericht) — oder die beschlossene Vertilgung — macht der Herr, Jehovah Zebaoth mitten im Lande. „Sehr schön", sagt Gesen. „wird so ausgedrückt, wie nur durch solche Verheerung der göttlichen Strafgerechtigkeit genug gethan werde."

Die Worte aber, wie sie Paulus nach den LXX. hat, heissen: „denn einen Spruch vollziehend und kurz abmachend mit Gerechtigkeit ist er, da einen kurz abgemachten (rasch ausgeführten) Spruch vollbringen wird der Herr auf Erden." So *M*.

Der letztere meint nun zwar vermittelnd: Paulus habe kein Bedenken getragen, die Worte der LXX. mit wenigen unwesentlichen Abweichungen beizubehalten, da der Sinn derselben nicht minder, als der des Grundtextes, zu dem Zweck, zu welchem das Citat diene, passend sei.

Ich meine jedoch, dass die prophetischen Worte, wenn sie nur den Sinnn haben, welchen die Uebersetzung der LXX. ihnen unterlegt, weder zu v. 27, noch zu v. 29 passen und dass es daher gerathener sein dürfte, einen Uebersetzungsfehler zuzugestehen. In diesem Falle aber hat man der neuesten Auslegung gegenüber die Frage zu stellen, wie doch der Apostel dazu gekommen sei, sich auf einen Ausspruch zu berufen, der so, wie er vorliegt, nicht dem Propheten, sondern einer falschen Uebersetzung angehört.

Einfach von dem Interesse geleitet, den Apostel von dem Vorwurfe zu entlasten, als habe er den Grundtext selbst nicht verstanden, die Uebersetzung der LXX. aber irrthümlicher Weise in den Bereich seiner Argumentation gezogen, habe ich es für angezeigt

gehalten, zunächst zu fragen, ob die neuere Auffassung von Jes. 10, 22b. 23 wirklich so richtig ist, als man gewöhnlich annimmt. Würden dagegen sich Bedenken ergeben, so würde nicht mehr, als billig sein, diese den griechischen Uebersetzern zu Gute kommen zu lassen; sie hätten eine von der unsrigen abweichende Deutung des Grundtextes zu dolmetschen gehabt. Erst die Vergleichung dieses vielleicht noch erkennbaren Sinnes mit der Uebersetzung würde dann ein Urtheil darüber ermöglichen, ob der Apostel wohl daran gethan, nach der LXX zu citiren. Ich muss nun freilich gestehen, dass mir gegen die Geseniussche Auslegung der in Rede stehenden Stelle mancherlei Bedenken aufgestiegen sind.

כִּלָּיוֹן חָרוּץ soll heissen: Zerstörung oder Verheerung ist beschlossen. Nun aber scheint mir die Bedeutung: beschlossen für חָרוּץ keineswegs gesichert. Es wird dafür angeführt 1 Reg. 20, 40 אַתָּה חָרָצְתָּ. Das heisst aber nicht: du selbst hast beschlossen, sondern du selbst hast entschieden. Ebenso drückt das Wort in Job. 14, 5 die Entscheidung über die Zahl der Lebenstage aus. Zwischen Beschliessen aber und Entscheiden ist doch ein Unterschied. Der Beschluss bestimmt, was geschehen soll; die Entscheidung setzt den Berathungen über das, was geschehen soll, ein Ende. So heisst denn auch נֶחֱרָצָה nicht Beschlossenes, sondern Entschiedenes, eine Bedeutung, die sich den *συντετελεσμένοις πράγμασι* der LXX. nähert. — Es ist mir weiter ein Bedenken darüber gekommen, dass in v. 22 חָרוּץ Prädicat sein soll zu כִּלָּיוֹן, also dem Subjecte begrifflich untergeordnet, während in v. 23 נֶחֱרָצָה dem כָּלָה völlig beigeordnet ist, wiewohl das logische Verhältniss beider Wörter trotz der veränderten Form in v. 22 kein anderes sein kann, als in v. 23. Ich weiss wohl, dass man sich da mit der Figur Hendiadyoin hilft. Von dieser Figur habe ich niemals viel gehalten; aus dem N. T. ist sie durch Winer (Gr. 6 S. 555) glücklicher Weise exmittirt; der hebräische Text hat, wie sich bei genauerer Prüfung der dafür angeführten Stellen sofort ergiebt, nicht minder ein Recht, von diesem Parasiten einer ungesunden Auslegung befreit zu werden. Wenn es nun kein anderes Mittel giebt, die Coordination von וְנֶחֱרָצָה כָּלָה zu beseitigen, als durch diese zweifelhafte Figur — und es giebt kein anderes — so wird man kaum noch der Neuerungssucht angeklagt werden dürfen, wenn man einen andern Weg aufsucht, um den erhobenen Bedenken zu entgehen. Eine dritte Schwierigkeit tritt mir in dem שׁוֹטֵף צְדָקָה entgegen; es soll heissen, einherfluthend die Gerechtigkeit, sc. um der göttlichen Strafgerechtigkeit genug zu thun. Sehe ich recht, so ist die Bedeutung: inundando afferens erst zu Gunsten unserer Stelle erfunden; sonst heisst שׁוֹטֵף abluendo auferens, also das Gegentheil. Ich halte dafür, dass שׁוֹטֵף weder das eine, noch das andere heisst, sondern largiter fluens. In Betreff des צְדָקָה genügt vollständig die Bemerkung des Gesen. (Gramm. 14. Aufl. § 135 Anm. 2): „Verba, die ein Fliessen, Strömen bedeuten, nehmen bei Dichtern auch den Accus. dessen zu sich, was sie

stromweise ergiessen." Nur, dass die Beispiele dort nicht zutreffend gewählt sind. Man denke an die zahlreichen Accusative nach הוֹרִיד. Also nicht wird von der Verheerung die Gerechtigkeit einhergefluthet, sondern sie, die Verheerung, fluthet (strömt über) von Strafgerechtigkeit; צְדָקָה ist das Element, welches die Verheerung so durchdringt und erfüllt, dass sie wie eine Sturmfluth daher fährt. Weniger plastisch, aber dem Sinne vollkommen entsprechend würden wir sagen: die Verheerung trieft von Gerechtigkeit. Nur so ist zu erklären Jes. 28, 15. 18 שׁוֹט שֹׁטֵף ohne Accus. Gesen. hat Recht, wenn er eine „daherströmende Geissel" ein unreines Bild — wir würden sagen: ein verzeichnetes Bild nennt. Welche Unwahrscheinlichkeit, dass diesem Bilde eigentlich zwei Bilder zu Grunde gelegen haben sollen, nämlich 1) ein Kriegsheer, das, wie ein Strom sich über das Land ergiesst, und 2) ein Kriegsheer, das, wie eine Geissel, das Land schlägt. Da ist's richtig und besser, das Bild des Fluthens, so zu sagen, in sich selbst zurückzunehmen; das Uebermaass des Inhalts zeigt sich da im Triefen, also „triefende Geissel", ein furchtbares Bild, wenn man an die Wunden denkt, welche die Geissel schlägt, bez. an das Blut, welches den Wunden entströmt, also „bluttriefende Geissel".

Gehen wir nun auf die Auslegung näher ein. כִּלָּיוֹן ist nicht excidium — wiederum eine zu Gunsten der modernen Auslegung erfundene Bedeutung —, sondern confectio, perfectio, also nomen abstr. von כָּלָה (verb.), davon das femin. כָּלָה, was wiederum nichts anderes heisst, als consummatum, nicht consummatio, wie Gesen. in Lexic. will. — Von der „Vollendung" könnte nun wohl gesagt werden, dass sie trieft von Strafgerechtigkeit, aber doch nur so, dass unter Vollendung ein Act der strafenden Gerechtigkeit verstanden wird. Dass dies nun wirklich der Fall ist, wird durch das nachfolgende חָרוּץ angedeutet, welches eben um desswillen und um des coordinirten וְנֶחֱרָצָה in v. 23 willen nicht aufzufassen ist als particip. pass. Kal, sondern als nomen substant. in der Bedeutung: Dreschschlitten (vollständig מוֹרַג חָרוּץ), über welchen man das Nähere in Winer's Reallexicon nachsehen wolle; wenn es überhaupt dessen bedarf. Wir haben hier, wie das in der prophetisch erhabenen Sprache, die Nebeneinander-Geschautes zur Darstellung bringt, öfter vorkommt, Asyndeta vor uns: „Vollendung — Dreschwagen, triefend von Gerechtigkeit." Das Beides schaut der Seher. Begründend fügt er dann hinzu: „denn Vollendetes und Zerschnittenes (d. i. vom Dreschwagen oder Dreschschlitten Zerschnittenes, wie der Zusammenhang mit v. 22b deutlich zeigt) wird der Herr machen u. s. w.", oder mit andern Worten, da wir mit unserm subst. abstract. die Verbalthätigkeit und zugleich die Wirkung derselben bezeichnen:

„Vollendung und Ausdrusch wird der Herr machen u. s. w."

Was mich bestimmt, diese Auffassung für richtig zu halten, ist nicht bloss die Aufhebung des syntactisch und logisch unzulässigen

Verhältnisses zwischen killajón-charúz, und zwischen kaláh-wenecherazáh nach bisheriger Auffassung, sondern die weitere Beachtung des Jesajanischen Sprachgebrauchs bez. der Jesajanischen Bilder.

Es kehrt nämlich Jes. 28, 22 dieselbe Verbindung wieder: kí kaláh wenecherazah, aber zugleich ist dem Bilde — was für das Verständniss wichtig ist — in den Versen 23 bis zum Schluss eine Ausführung im Einzelnen beigegeben:

„merket auf und höret meine Stimme, horchet und höret mein Wort. Pflügt wohl allezeit der Pflüger, um zu säen, furcht und eggt er [immerfort] sein Feld? Nicht wahr, wenn er dessen Fläche geebnet, so streut er Dill und säet Kümmel und setzet Weizen in Reihen und Gerste an dem bezeichneten Ort und Spelt zu seiner Einfassung. Und es unterwies ihn nach seinem Rechté sein Gott und lehrte ihn. Denn nicht mit dem Dreschschlitten wird Dill gedroschen und des Dreschwagens Rad über Kümmel gewalzt, sondern mit dem Stock wird Dill geklopft und Kümmel mit dem Stecken. Brodkorn wird zermalmt, freilich nicht immerfort drischt er es: treibt seines Wagens Räder und seine Rosse; nicht zermalmt er's. Auch dieses gehet aus von Jehovah der Heerschaaren, wunderbar ist sein Rath; gross seine Weisheit."

So nach de Wette's Uebersetzung. Gesenius meint: dies Gleichniss versinnliche die Weisheit, mit welcher der Weltenrichter die menschlichen Angelegenheiten behandelt; der Prophet habe ohne Zweifel dem Vorwurfe der von ihm bekämpften Freigeister begegnen wollen, dass Gott, der so lange nicht gestraft habe, es überhaupt nicht thun werde.

Drechsler: der Prophet erinnert die Frommen zum Trost an des Menschen eigenes Beispiel, der auch manchmal in den Fall kommt, ein Verfahren in Anwendung zu bringen, das, wie eitel Feindseligkeit aussieht und bloss aufs Vernichten auszugehen scheint, in der That und Wahrheit aber auf ein gutes Ende und mit weiser Berechnung angelegt ist.

Auch Weber (in seiner Auslegung des Propheten Jesaia) und Nägelsbach (Lang'sche Catene) wollen in dem Gleichniss neben strafenden Worten einen heilverkündenden Abschluss finden.

Da die Deutung des Gleichnisses nicht ohne Einfluss ist auf die Bedeutung von necherazáh, so habe ich nicht umhingekonnt, mit den obigen Anführungen den momentanen Stand der Auslegung zu kennzeichnen. Ich meines Theils, kann die Erklärung von v. 28, aus welchem man den heilverkündenden Abschluss herleiten will, nicht richtig finden. Was יְדֻקֶּנּוּ am Schluss des Verses heisst, das muss es auch im Anfang heissen. Léchem judák soll heissen: Brodkorn wird zermalmt; am Schluss aber: Brodkorn wird nicht zermalmt. Das geht nicht. Dakák unterscheidet sich dadurch von dusch, dass letzteres heisst: dreschen, dagegen ersteres ausdreschen. Weizen kann mit Dreschflegeln und andern Dreschwerkzeugen bearbeitet werden, ohne dass gerade ein Ausdreschen

die Folge ist. Es ist so zu übersetzen: „Brodkorn wird ausgedroschen, denn nicht immerfort drischt er es und treibt seines Wagens Räder und seine Rosse (sc. darüber hin), **ohne** es auszudreschen. Das stimmt denn auch überein mit dem, was der Prophet gehört hat von Kaláh und necherazáh.

Das Gleichniss will sagen, dass Gott nach Art eines Landmanns sein Feld (d i. die Erde) richtig für die Aussaat vorbereitet und mit Weisheit bestellt hat. Wie die verschiedenen Fruchtarten, so haben die verschiedenen Völker, so zu sagen, ihren Standort und ihre Aufgabe. Indem sie wachsen und sich ausbreiten, erfüllen sie die von Gott ihnen gegebene Bestimmung. Aber nicht immer ist das Wachsen der Völker regelrecht; es finden sich Auswüchse, es findet sich Unkraut. Wie das Beschneiden der wuchernden Pflanzen, das Ausjäten des Unkrauts eine nothwendige Arbeit des Landmannes ist, um Ordnung und Gedeihen auf seinen Feldern zu schaffen, so arbeitet Gott unter den Völkern; er lässt es an Zurechtweisungen und Züchtigungen nicht fehlen. Es kann jedoch ein Zeitpunkt eintreten, wo an Stelle der momentanen Zurechtweisungen ein gründliches Eingreifen stattzufinden hat, wo der Auswüchse und des Unkrauts soviel ist, dass die Völker reif sind für durchgreifende Gottesgerichte. Der Herr kommt um zu sehen; was ihm auf seinem Felde erwachsen ist; er sendet seine Schnitter in die Ernte, er sondert den Samen ab von der Spreu. Das Absondern dessen, was noch ferner Verwendung finden soll, in seinem Haushalt, geschieht auf verschiedene Weise. Wohl mögen Menschen die Gottesweisheit nicht erkennen und sich darüber verwundern, dass der Herr Dill und Kümmel nur mit dem Stocke ausschlägt. Brodkorn kann auf diese Weise nicht gewonnen werden. — Sonder Zweifel sieht der Prophet in Israel das Brod der Welt. Darum, wenn der Herr andere Völker nur mit dem Stecken bearbeitet, lässt er über Israel die Dreschwalze gehen, um gründlich den Samen vom Stroh, bez. von der Spreu abzusondern. Was die heilverkündende, trostreiche Botschaft in v. 29 anbetrifft, so wird den Juden die Invasion der Assyrer mit allen ihren Schrecken und Verwüstungen nicht erspart; durch diese Schrecken vollzieht der Herr, so zu sagen, den Ausdrusch dessen, was ihm in Israel erwachsen ist und sondert die ungläubigen Freigeister von denen, die auf seine Hülfe vertrauen.

Dass auch hier das necherazáh durch den charúz zu Stande kommt, daran will ich noch ausdrücklich erinnert haben.

Kaláh wenecherazáh findet sich noch Daniel 9, 27 „bis Vollendung und Ausdrusch trieft über den Verwüster“, also, bis die Zeit gekommen ist, welche der Herr selbst der Verwüstung bestimmt hat. Dann kommt Er und lässt sein Gericht, seine Vergeltung ergehen über den Verwüster. Der letztere erscheint in dem Bilde einer zum Ausdrusch bereit liegenden Garbe auf der Tenne des Gerichts.

In dem Verse vorher heisst necherézeth schomemóth nicht beschlossene Verwüstungen, sondern Ausdrusch von Verwüstungen;

die Verwüstung selbst erscheint als eine Dreschwalze, die über Land und Leute fährt und Alles zerschneidet und zerdrischt.

Also:

„Vollendung (Garaus) — Dreschwagen, triefend von Gerechtigkeit! Denn Vollendung und Ausdrusch wird der Herr, Jehovah Zebaoth, machen mitten im Lande.“ — Das der Grundtext.

Vergleichen wir die Uebersetzung der LXX. zunächst mit dem Paulinischen Citat, so weicht sie von letzterem in soweit ab, als hinter *λόγον* das causale *γὰρ* eingeführt wird, ferner *κύριος ποιήσει ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ* umgeändert ist in *ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς*. So unbedeutend die Abweichung zu sein scheint, so sehr verdient sie beachtet zu werden. Es ist im Zusammenhange des Jesajanischen Textes von den Kindern Israels die Rede; der Ausdrusch, dessen Erfolg ist, dass nur *σπέρμα* bleibt, während die Spreu in's Feuer geworfen wird, soll im Lande geschehen, da die Kinder Israels wohnen; ja sie selbst sind die zum Gerichte reifen Garben, über welche der Dreschschlitten der göttlichen Gerechtigkeit hinweggehen soll. Das hebräische bekéreb érez innerhalb des Landes steht im Gegensatz zu: ausserhalb des Landes. Die LXX. machen aus dem Gericht über Israel ein Weltgericht, ein Gericht über die ganze bewohnte Erde. Der Apostel hat diesen absichtlichen Uebersetzungsfehler in sein Citat nicht aufgenommen. Ich meine demzufolge behaupten zu sollen, dass Paulus den Grundtext sehr gut im Gedächtniss gehabt, die Aenderung des Citats also nicht auf einem Gedächtnissfehler beruht, sondern eine Berichtigung der Uebersetzung ist. Die LXX. vertuschen gern, was den Juden zum Nachtheil gedeutet werden könnte.

Dass der Apostel im Uebrigen die Uebersetzung der LXX. zutreffend gefunden hat, dürfen wir annehmen.

Vergleichen wir nun die Uebersetzung der LXX. mit dem Grundtext. Jehovah Zebaoth ist weggelassen. Waren diese Namen dem Gotte Abrahams, Isaaks und Jacobs eigenthümlich, gewissermaassen nomina propria des Bundesgottes, so versteht man, weshalb die jüdischen Uebersetzer nur *κύριος* = Adonai schrieben. Der Gott Israels richtet als solcher nicht die *ὅλη οἰκουμένη*; er lässt die Heiden ihre eignen Wege gehen. Es kann ja allerdings geschehn, dass er sein Gericht auch während der Zeit der geschichtlichen Entwicklung der *ὅλη οἰκουμένη* fühlbar macht. Doch thut er das als *κύριος*, nicht als Jehovah Zebaoth. Für Paulus, den Heidenapostel, hat diese tendenziöse Auslassung keine weitere Bedeutung; ihm ist der Gott der Juden auch der Gott der Heiden, der sich allezeit als der absolute *κύριος* erweist, mag er hüben oder drüben sein Gericht vollstrecken.

Gehen wir weiter, so entspricht *λόγον συντελῶν* dem Killajóhn, *λόγον συντέμνων* dem charúz, *ἐν δικαιοσύνῃ* dem schotéph zedakáh. Für kalah wenecherazah ist gesetzt *λόγον συντετμημένον*: sachlich vollkommen genügend; nur die Corre-

spondenz zwischen v. 22b und v. 23, soweit diese Ausdrücke zur Sprache kommen, ist aufgegeben.

Die Bilder der prophetischen Anschauung killajóhn, charúz sind in Urtheile umgesetzt; zu den Prädicaten ist *λόγον* hinzugefügt. Was ist das? Ich gebe *M* vollkommen Recht, dass *λόγος* nicht mit Rathschluss wiederzugeben ist, aber darin kann ich *M* nicht zustimmen, wenn er *λόγος* mit Gottesspruch verdeutscht; eines ist, wie das andere Zuthat des Exegeten zum Grundtext, Interpretament, nicht Uebersetzung. Das hinzugefügte *λόγον* darf das Object des *συντελεῖν*, bez. *συντέμνειν* nur andeuten, nichts Sachliches dazu bringen, damit die Uebersetzung nicht zur Paraphrase werde. Nun ist sexcenties von den LXX. *λόγος* in der Weise des hebräischen dabár eingeflickt, um ein unbestimmtes Subject, ein Etwas zu bezeichnen. Ebenso unbestimmt, wie die prophetischen Bilder: Garaus — Dreschwagen! ist in Betreff dessen, dem das Garaus gemacht, welches gedroschen werden soll, also in Betreff des Objects das Subst. *λόγος*. Unbestimmt, wie das Object, ist auch das Subject, doch weiss man, wer und was gemeint ist. Also: *λόγον γὰρ συντελῶν* (sc. *ἐστί*) „denn er vollendet es (*λόγον*) oder bringt's zu Ende.

Was ist aber *συντέμνων*? Man hat daran erinnert, dass *λόγον συντέμνειν* im classischen Griechisch heisst: eine Rede abkürzen. Gewiss. Aber *λόγον* ist hier nicht Rede, und dann heisst *συντέμνειν* auch im classischen Griechisch zerschneiden, ist also gleichbedeutend mit charúz, und darauf kommt es an. Dass die Griechen sich eines Dreschschlittens oder Dreschwagens nicht bedienten (die *τρίβολοι* waren doch etwas Anderes, wenn auch Verwandtes), also auch den Ausdruck *συντέμνειν* für den Ausdrusch des Getreides nicht gebraucht haben, ist mir bekannt. Aber auch die LXX. haben schwerlich daran gedacht mit *συντέμνειν* die Drescharbeit bezeichnen zu wollen; es war ihnen bequem, ein Wort zu gebrauchen, das sich der Wortbedeutung nach eng an das hebräische charúz anschloss; im Uebrigen aber gingen sie den Bildern, woran das charúz erinnerte, aus dem Wege, und lenkten zu der uneigentlichen Bedeutung von *συντέμνειν* über, was sie thun konnten, ohne den Sinn des Grundtextes zu alteriren, denn *συντέμνειν* heisst auch im classischen Griechisch: Unwesentliches abschneiden und in Folge dessen den Kern der Sache bloss legen, was dann selbstverständlich, wenn oratorische Leistungen das Object sind, zum Abkürzen führt. Hier kann nur, wenn wir mit den LXX. die Grundanschauung der prophetischen Rede festhalten, von einem Abschneiden der geschichtlichen Entwicklung, wie sie Israel genommen hat, die Rede sein, dann von einem Abschneiden und Schneiden der Frucht, die Israel getragen hat, also von der Gewinnung des *σπέρμα*, nachdem Stroh, bez. Spreu von der Frucht geschieden ist.

Lassen wir das landwirthschaftliche Bild in den Hintergrund treten, so bleibt für die Sache der Begriff des Entscheidens übrig, denn entscheiden heisst, worauf es ankommt: von allem Neben-

sächlichen absondern oder scheiden, und das Hauptsächliche festsetzen; sich entscheiden: mit Beseitigung aller Bedenken eine bestimmte Willensmeinung kund geben. Somit würde die Uebersetzung des Paulinischen Citats so lauten:

„Denn er vollendet und entscheidet es, weil Entschiedenes machen wird der Herr im Lande.“

v. 29. Wie richtig Paulus den eigentlichen Sinn des Grundtextes verstanden hat, geht daraus hervor, dass er mit Jes. 1, 9 auf das *σπέρμα* wieder zukommt, welches durch jenes *συντελεῖν* und *συντέμνειν*, oder, um die Sache anders zu wenden, in der *συντελείᾳ* gewonnen werden soll.

Hinter *καὶ* ist zu interpungiren (*M-W*). *Προείρηκεν*, nicht an einer frühern Stelle (mit B. Crusius und mehreren ältern), sondern in prophetischem Sinne. Wenn die neuern Exegeten bemerken, dass die Weissagung, welche nach dem ursprünglichen Zusammenhange auf die Gegenwart des Propheten geht, von Paulus auf seine Zeit gedeutet worden sei, so soll damit nicht ein Irrthum des Apostels constatirt werden, sondern nur seine Anschauung von der Prophetie, wie ich dieselbe zu v. 27 dargelegt habe. Von *σπέρμα* gilt dasselbe, was von *ὑπόλειμμα* v. 27.

*Ὡς Σόδομα — ὡμοιώθημεν* wie Sodom, von welchem nur noch drei Menschen übrig blieben, Gomorrha glichen wir, welches gänzlich unterging. Zwischen den beiden Aussagen besteht also eine Steigerung.

Mit v. 30 *Τί οὖν ἐροῦμεν;* beginnt der Apostel einen neuen Abschnitt. Er disputirt nicht mehr, sondern giebt in lehrhafter Form das Resultat seiner dialectischen Argumentation. Er constatirt, wie es in Betreff der Gerechtigkeit bei Juden und Heiden steht, und sagt, wie das Alles so gekommen ist.

Die vv. 30—33 sind inhaltlich so eng mit einander verbunden, dass sie sich nicht nach einander, sondern eben nur mit einander werden behandeln lassen. Für den eigentlichen Mittelpunkt der Gruppe, von dessen Erfassung das Verständniss alles Uebrigen abhängt, halte ich den *νόμος δικαιοσύνης*, zu dessen ausführlicher Besprechung ich nunmehr übergehe.

Ich wende mich zunächst an *H*s Auslegung, weil sich von dort aus das weite Gebiet der Meinungsverschiedenheiten am besten wird überblicken lassen. *H* lässt sich also vernehmen:

„Wie konnte man doch auf den Einfall gerathen, unter *νόμος δικαιοσύνης* ein Gesetz zu verstehen, welches gerecht mache (Fritzsche) oder gar ein zur Realisation vorgestelltes Ideal der Gerechtigkeit (Philippi) oder vollends die Idee eines rechtfertigenden Gesetzes (*M*, Tholuck). Ein Gesetz rechtfertigt ja doch nicht, noch macht es gerecht (gegen de Wette, Rückert), sondern es sagt, was recht sei. In diesem Sinne muss also die genitivische Verbindung *νόμος δικαιοσύνης* gemeint sein. Dass der Ausdruck *διώκειν νόμον* nicht erlaube, an das Gesetz zu denken,

welches Israel hatte, weil man nur dem nachtrachte, was man noch nicht besitze (Philippi), ist ein irriger Einwurf. *Διώκειν τὸ σίκερα* (Jes. 5, 11 LXX.) heisst nicht: Wein zu bekommen trachten, sondern dahinter her sein, ihn zu trinken, und *εἰρήνην διώκ. μετὰ πάντων* (Hebr. 12, 14) heisst nicht: Frieden zu erlangen suchen, sondern darauf aus sein, mit allen in Frieden zu leben, und *διώκειν τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους* heisst nicht: sich in Besitz dessen setzen wollen, was zu gegenseitiger Förderung dient, sondern es sich angelegen sein lassen. So ist hier *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* Bezeichnung der Richtung auf ein Gesetz welches lehrt, was recht ist, nicht um in Besitz desselben zu gelangen, sondern um zu thun, was es fordert (cfr. Rückert, Krehl). Weil Israel ein solches Gesetz hatte, darum konnte es hinter ihm her, und drauf aus sein, es zu erfüllen. Und dies war in der That die Richtung seines Volkslebens. Aber in ein Gesetz hineingelangt (cfr. Phil. 3, 16) ist es damit noch nicht, ist nicht geworden, was der Apostel einmal mit dem Ausdrucke *ἔννομος* bezeichnet (1 Cor. 9, 21). Weil ihm das Gesetz, hinter welchem es her war, dem Schatten gleich immer nur nahe, aber unerreichbar blieb, so kam es gar nicht dazu, seinen Standpunkt überhaupt in einem Gesetz zu haben, und in ihm zu leben, weder in diesem, noch in einem andern, weder im alttestamentlichen, hinter dem es her wer, noch im neutestamentlichen, dem es den Rücken kehrte. Ist dies die Meinung, dann begreift sich, warum es heisst *εἰς τὸν νόμον*, und warum es nicht zu heissen braucht: *εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασεν.*“ So *H.*

Fast jedes Wort ein Irrthum. Also *διώκειν τι* soll nicht heissen: dem nachtrachten, was man nicht besitzt? Meint *H*, dass sein: „d a h i n t e r  h e r  s e i n,  d a r a u f  a u s  s e i n,  s i c h  a n g e l e g e n  s e i n  l a s s e n“ nicht ein Trachten ist nach dem, was zur Zeit noch nicht erreicht ist, sondern erst erreicht oder realisirt werden soll? — eben, weil es, so lange man dahinter her ist, darauf aus ist u. s. w. sich noch nicht im Besitz des *διώκων* befindet?

Welche Ungeheuerlichkeit, dass Israel, dem doch unmöglich abgesprochen werden kann, dass es im Besitz des Gesetzes war und sich desselben, als einer sonderlichen Bevorzugung vor den Völkern der Erde getröstete, doch andererseits das Gesetz auch wiederum nicht hatte, sondern ihm nachtrachtete. Ist denn dieser *νόμος*, dem Israel, unerachtet es sich im Besitz eines Gesetzes befand, das da „lehrte, was recht ist“ dennoch als einem unerreichten und unerreichbaren Ziele nachjagte, nicht eben das von *M*, Philippi u. A. behauptete I d e a l g e s e t z, um deswillen sie von *H* so hart angelassen werden!

Wir verstehen: *H* hat sich in eine eigenthümliche Verwirrung durch Vereinerleiung der Begriffe *νόμος* und *πλήρωσις τοῦ νόμου* hineingearbeitet. Ist denn *νόμος* wirklich gleichbedeutend mit *πλήρωσις τοῦ νόμου*? Ja, die E r f ü l l u n g des Gesetzes war für Israel unerreicht und unerreichbar — d e r jagten sie nach; das Gesetz

selbst aber hatten sie im Besitz und brauchten ihm daher nicht nachzujagen. Oder hiesse etwa: *διώκειν νόμον δικ.* ohne Weiteres: auf die Erfüllung des Gesetzes aus sein, dahinter her sein? Man beachte ferner, dass *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* etwas anderes ist, als *διώκειν δικαιοσύνην νόμου* (welches etwa mit *πλήρωσις ν.* zusammenfallen würde). — Ja, vom Paulinischen Standpunkte ist das richtig, dass die Juden die *δικαιοσύνη* nicht erlangt haben; sie selbst aber, die Juden, meinten, sie vollständig zu besitzen, nicht so, dass sie die sittlichen Forderungen des Gesetzes, oder, um *H*sch zu reden, das, was das Gesetz sie lehrte, erfüllt zu haben glaubten (cfr. Röm. 2, 17 und flgg.), sondern dass sie im Gesetz selbst die Mittel zu besitzen meinten, um das Manco der sittlichen Leistungen auszugleichen (Priesterdienst, Opfer u. dergl.). Die Aeusserung *H*s: „Israel kam gar nicht dazu, seinen Standpunkt überhaupt in einem Gesetz zu haben und in ihm zu leben“, ist eine durch und durch schiefe Auffassung des wirklichen Sachverhalts. Das Richtige ist, dass Israel eben um desswillen, weil es seinen Standpunkt im Gesetz und nur im Gesetz nahm, nicht dazu kommen konnte, die Gerechtigkeit zu erlangen, die niemals aus den Werken, sondern allein aus dem Glauben kommt.

Soviel dürfte aus dem Vorstehenden klar hervorgehen, dass *H* ebenso wenig der Schwierigkeiten, welche namentlich die Auslegung von v. 31 mit sich führt, Meister geworden ist, wie seine Vorgänger. Den schlagendsten Beweis aber für die Unhaltbarkeit der bisherigen Auslegungsversuche liefert die von allen für unumgänglich nöthig erachtete Correctur der Textworte: *εἰς νόμον οὐκ ἔφθασε* durch ein hinzugefügtes *δικαιοσύνης*. Ich sage von allen, denn der *H*sche Versuch, den Text ohne diese Hinzufügung zu erklären, ist vollständig verfehlt. *Εἰς νόμον οὐκ ἔφθασε* lesen die ältesten Handschriften von A. bis F. Dazu ist neuerdings der Sinaiticus gekommen. Man kann nur den Kopf schütteln, wenn Reiche, um das ihm unentbehrliche *δικαιοσύνης* zu schützen, in die Worte ausbricht: man sehe hier wieder einmal ein Beispiel, dass auch den Uncialen nicht unbedingt zu trauen sei. Es ist verwunderlich, welche Künste von Fritzsche und Anderen angewendet werden, um plausibel zu machen, wie und warum *δικαιοσύνης* ausgefallen sei.

Ich halte meinerseits an dem Satze fest, dass jede Erklärung von v. 31 falsch ist, welche nur durch Aenderung des ursprünglichen Textes zu Stande kommt.

Vor allen Dingen wird zu fragen sein, was doch *νόμος δικαιοσύνης* bedeute? Philippi sagt:

„wollte man *νόμος* entweder beide Mal [*νόμον δικαιοσ.* und *εἰς νόμον ἔφθ.*] oder doch das erste Mal vom mosaischen Gesetze verstehen, das zweite Mal aber vom Gesetze des Glaubens, von der norma, juxta quam Deus justificat, so spricht dagegen einmal, dass die Bezeichnung des *νόμος* (= mos. Gesetz) als *νόμος δικαιοσύνης* d. i. als das Gesetz, welches Gerechtigkeit verschafft,

überhaupt nicht gebräuchlich ist, und dann, dass Paulus in diesem Falle wohl von einem *διώκειν δικαιοσύνην νόμου* nicht aber von einem *διώκειν νόμον δικαιοσύνης*, hätte reden können, da *διώκειν* das Trachten nach dem bezeichnet, was man erst zu erlangen sucht, die Juden aber schon im Besitz des mosaischen *νόμος* waren.

Dieser Ausspruch Philippi's ist richtig; was *H* dagegen vorgebracht hat, unbeachtlich, weil auf irrthümlichen Voraussetzungen beruhend.

*Νόμος* ist hier keinesfalls „mosaisches Gesetz". Ob es aber die „vorgesetzte Norm" heissen kann, wie Philippi will, oder via, ratio, wie andere wollen, darüber wird eine Entscheidung erst erfolgen können, wenn nicht über *νόμος* für sich, sondern über *νόμος δικαιοσύνης* Klarheit erlangt ist.

*Νόμος δικαιοσύνης* kommt nur an dieser Stelle vor; es ist daher nicht möglich, die Bedeutung dieses Ausdrucks nach Analogie zu bestimmen. *Νόμος* mit einem Genit. findet sich, wie bekannt, häufiger: *νόμος τῶν ἔργων, νόμος πίστεως* Röm. 3, 27; *ὁ νόμος τοῦ ἀνδρὸς* Röm. 7, 2; *ὁ νόμος τοῦ νοός, ὁ νόμ. τῆς ἁμαρτίας* Röm. 7, 23; *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος* Röm 8, 2; *νόμος ἐλευθερίας* Jac. 2, 12; *ὁ νόμος τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ* Röm. 7, 22. 25. Gal. 6, 2. Man sieht, in wie mannigfach verschiedener Weise der Apostel den Begriff des *νόμος* durch den Genit. des hinzugefügten Nomens bestimmt werden lässt. Aber schwerlich wird man ein Analogon zu der Bestimmung finden, welche nach der fast allgemein angenommenen Auslegung durch den Zusatz *δικαιοσύνης* dem *νόμος* gegeben sein soll, dass nämlich *νόμος δικαιοσύνης* ein Gesetz sein soll, welches Gerechtigkeit schafft, oder ein Gesetz, welches Gerechtigkeit (das, was recht ist nach *H*) lehrt. Der Genitiv drückt hier, wie in allen andern Fällen, die Abhängigkeit oder Zugehörigkeit aus; er ist, wie Winer richtig bemerkt, der Woher-Casus d. i. der Casus des Ausgangs, Her- oder Abkommens. *Νόμος δικαιοσύνης* ist ein Gesetz, das von der *δικαιοσύνη* herkommt oder ihr zugehört oder durch sie veranlasst ist.

Nun wolle man daran festhalten, dass *δικαιοσύνη* v. 31 keinesfalls etwas anderes heissen kann, als was der Ausdruck in v. 30 bedeutet. Die *δικαιοσύνη* aber, welche Heiden *ἐκ πίστεως* erlangt haben, ist die Schuldfreiheit vor Gott, Sündenvergebung und damit Zutritt zu allen Gottesgnaden. *H* hat dafür das Wort: Rechtbeschaffenheit aufgebracht und *M* hat sich dasselbe angeeignet. Es dürfte doch dagegen einzuwenden sein, dass damit die Genesis der *δικαιοσύνη* verwischt und der Schein erweckt wird, als wäre justificatio und sanctificatio dasselbe. Der Sünder kann die *δικαιοσύνη* eben nur durch Lossprechung von der Schuld erlangen. Darum, meine ich, ist Schuldfreiheit richtiger, als Rechtbeschaffenheit.

Ist nun die *δικαιοσύνη* nur möglich und wirklich als *χάρισμα* oder *δώρημα* (Röm. 5, 16), so kann der Quell, aus welchem sie

kommt, nur die freie Gnade Gottes sein, niemals ein νόμος; ebensowenig kann von der δικαιοσύνη etwas ausgehen, was sie selbst nicht ist, oder was ihrer ganzen Eigenart widerstrebt. Hieraus ergiebt sich sofort, dass νόμος δικαιοσύνης eine contradictio in adjecto ist, eine Fiction, welcher schlechterdings ein reales Object nicht entspricht. Diese Fiction gehörte lediglich der Judenschaft an; in Gottes Heilsordnung passte so etwas nicht hinein. Wir verstehen, dass der Apostel den νόμος δικ. seinem System nicht eingefügt hat, auch nicht einfügen konnte, dass er ihn nur einmal erwähnt, und zwar als Object des jüdischen Trachtens (διώκειν). Ist aber νόμος δικ. kein terminus der Paulinischen Heilsordnung, sondern ein Wesen, welchem die Juden nachjagten, ohne es jemals erlangen zu können, so lässt sich von vorne herein annehmen, dass Paulus mit einem prägnanten, paradoxen Ausdrucke das sinnlose Ziel des Judenthums gekennzeichnet haben wird. — Gerechtigkeit war ja auch den Juden angeboten, aber nur unter der Bedingung des Glaubens; es hing also die Darreichung derselben von einer subjectiven Disposition ab; sie aber wollten einen νόμος δικαιοσύνης, d. i. ein aller subjectiven Beschaffenheit entnommenes, rein objectives Gesetz — nicht ein Gesetz, das Gerechtigkeit lehrt oder schafft, sondern ein Gesetz, welches von der Gerechtigkeit ausgeht, dieselbe für gewisse Individuen unverlierbar macht und ihnen gewisse Ansprüche auf Gottes Gnade und was damit zusammenhängt, Superiorität über die Völker sichert.

Also ein Gesetz, das nicht die Gerechtigkeit als eine zu erwerbende zum Zielpunkte hat, sondern als eine bereits von den Vätern erworbene und an ihre Nachkommen vererbte zum Ausgangspunkt, bez. Fundamente ihrer Ansprüche.

Der νόμος δικ. ist solchergestalt kein Ideal (wie *M* und Andere meinen), sondern eine leere Einbildung, deren Inhalt die Verpflichtung Gottes ist, alle Israeliten als solche für gerecht anzuerkennen, und zwar von Rechtswegen. Gesetz ist auf das Stärkste zu betonen; in rechtsverbindlicher Form wollten sie Gerechtigkeit haben, nicht aus Gnaden — sie pochten auf ihren „Schein“. — Aber freilich solch Gerechtigkeitsgesetz, das Gott verpflichtete und sie berechtigte, existirte nur in ihrer Einbildung; darum εἰς νόμον οὐκ ἔφθασαν d. h. zu einem Gesetz in dieser Richtung haben sie es niemals gebracht: Gottes freie Gabe, die δικαιοσύνη hat sich den Juden nie und nirgends als ein νόμος dargeboten.

Und zwar um desswillen nicht,

v. 32: ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων, sc. ἐδίωξαν, wie *M* und A. ergänzen. — Schwierig ist ὡς ἐξ ἔργων. Nach Einigen redundirt ὡς; nach Andern ist es das hebräische כ veritatis; nach Theophyl. sollen dadurch die Werke als heuchlerische nach Fritzsche als vermeintliche bezeichnet werden. *M* meint, dass, die Art und Beschaffenheit des Strebens dadurch ausgedrückt

werden solle; ihr *διώκειν* sei gewesen, wie ein von Gesetzeswerken ausgehendes, also ein verkehrtes. Ich erkläre: weil (ihr Suchen) nicht geschah vom Standpunkt des Glaubens, sondern wie von Gesetzeswerken her d. i. in der Art und Richtung, als käme das Gerechtigkeitsgesetz aus Werken. — Dass unter *ἔργων* nicht die Bemühungen Israels um Erfüllung des Sittengesetzes gemeint sind, sondern Werke, die für Israel geschehen sind (nämlich die Glaubensthaten der Väter, insonderheit Abrahams) und fortwährend unter dem Gesetz für Israel geschehen (Opfer u. s. w.), um dasselbe bei Gott in Gnaden zu erhalten, daran mag hier nur im Vorübergehen erinnert werden.

*Ἰσραὴλ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασε.* Eben dies und nichts Anderes hat der Apostel in dem Abschnitt 6—33 beweisen wollen. Der Beweis konnte aber nur so geführt werden, dass der Apostel die Behauptung, als bestände für Israel ein *νόμος δικαιοσύνης*, aus der Geschichte wie aus der Schrift widerlegte, indem er die Argumente, auf welche sich diese Behauptung stützte, als unhaltbar nachwies.

Nach v. 7 nahm Israel als „Same Abrahams" die Kindschaft bei Gott, also mit ihr zugleich die nothwendige Voraussetzung derselben, die *δικαιοσύνη* in Anspruch. *Ἀβραὰμ ἐδικαιώθη ἐξ ἔργων* (Röm. 4, 2). Seine *δικαιοσύνη* wurde in Kraft der Verheissung auf die Nachkommen vererbt. Gewiss ist das Erbrecht eine species des *νόμος*. Somit meinten sie auf dem Wege des Fleisches einen von aller subjectiven Bestimmtheit unabhängigen *νόμος δικαιοσύνης* — ein Recht auf Gerechtigkeit — erlangt zu haben. Paulus zeigt nun in den vv. 7—13 an der Geschichte der Erzväter, dass Gott seine Verheissung nicht auf ihre sämmtlichen leiblichen Nachkommen erstreckt, sondern unter diesen sich die freie Wahl für seine Segnungen vorbehalten habe. Und das stehe nicht im Widerspruch mit der Urkunde des Gesetzes. Ausdrücklich habe Gott Exod. 33, 19 trotz der dem Abraham gegebenen Verheissung ausgesprochen, dass er in Betreff der Erweisung seines Erbarmens absolut frei sei, ebenso wie in der Vollziehung seines Gerichts.

Somit war erwiesen, dass in Betreff der dem Volke zu gewährenden Gerechtigkeit ein *νόμος* d. i. eine rechtliche Verbindlichkeit oder Vinculirung Gottes weder durch Abraham (auf dem Wege der Verheissung), noch durch Moses (auf dem Wege der Gesetzgebung) zu Stande gekommen, das Bemühen der Juden also ein vergebliches sei, aus diesen Momenten einen *νόμος δικαιοσύνης* zu construiren.

vv. 32. 33. *Λίθος προσκόμματος* Stein des Anstosses; das *προσκόπτειν* in v. 32, sowie das *τιθέναι* in v. 33, imgleichen die Zusammenstellung von *λίθ. προσκ.* mit *πέτρα σκανδάλου* sind nicht Citate — frei nach der LXX. —, sondern eine Combination Jesajanischer Citate nach apostolischer Deutung. Nach *M* wäre in der ersten, von Paulus angezogenen Stelle Jes. 28, 16 die Theocratie der von Gott gelegte Stein; in der zweiten Stelle Jes 8, 14

wäre Gott selbst der Stein des Anstosses für seine Feinde. Selbstverständlich treffen für den Apostel, der die prophetischen Aussprüche vom höhern und höchsten Gesichtspunkte aus interpretirt, alle temporairen Beziehungen auf Gottesstiftung und auf Kampf mit den Feinden derselben zusammen in der finalen Erfüllung des Heilsrathschlusses durch Jesum Christum. — Zum richtigen Verständniss der vv. 30—33 ist eine Reduction der Bilder auf die anderweit bekannten Paulinischen Anschauungen erforderlich.

Ein *νόμος δικαιοσύνης*, vom jüdischen Standpunkte aus unerreichbar, ein blosses Phantom, ist dennoch zu einer Realität geworden in Christo. Dieser *νόμος* ist einfach die „christliche Heilsordnung", der gläubige Christ steht nicht mehr rechtlos der absoluten Gottesmacht gegenüber; sofern er glaubt, hat er ein Recht auf Gerechtigkeit; Gott selbst hat sich dahin vinculirt, selig zu machen, die an Christum glauben. So haben wir in Christo Heilsgewissheit, eine von Gott selbst sanctionirte, unumstössliche Norm und Ordnung der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Die bildlichen Ausdrücke *λίθος, πέτρα* bezeichnen die Festigkeit, Sicherheit, Unumstösslichkeit, wie sie jedem *νόμος* eignet, der von Gott selbst herrührt. Handelt es sich nun in den Stürmen der Zeit, bez. in den Wettern des Zorn's Gottes um einen sichern Ort, der die Verheissung hat, gegen Sturm und Unwetter zu schützen, gewissermaassen um einen Fels, der einen festen Standort und in seinen Klüften ein sichres Unterkommen gewährt, so hat Gott in Zion einen solchen Fels des Heils gegründet. Wer dorthin seine Zuflucht nimmt, wer dann, auf ihm seine Stellung nehmend, Vertrauen hat zu dem Herrn (*ἐπ' αὐτῷ πιστεύει*), der soll nicht zu Schanden werden (*οὐ καταισχυνθήσεται*). Aber nur ein einziger Weg führt zu diesem Felsen; es ist der Glaubensweg. Von keiner andern Seite zugänglich, liegt er denen, die über ihn weg, hinter ihm das Heil suchen, nur im Wege; je eifriger und blinder sie auf das selbstgewählte Ziel losrennen, desto heftiger der Anstoss, Zusammenprall (*πρόσκομμα*), desto grösser das Aergerniss (*σκάνδαλον*).

v. 32 würde also so zu umschreiben sein: „weil sie nicht vom Glauben her das Ziel (näml. den *νόμος δικαιοσύνης*) verfolgten, sondern weil sie von Werken her dasselbe erreichen wollten, stiessen sie an den Stein des Anstosses u. s. w. In dem Allen findet der Apostel nur, was Gott durch den Propheten längst vorher gesagt (*καθὼς γέγραπται*).

## Capitel 10.

Mehrere der neuern Ansleger sprechen sich gegen die recipirte Capiteleintheilung aus; sie halten dafür, dass der neue Abschnitt mit 9, 30 anzufangen habe. W wendet sich gegen Philippi, welcher in Cap. 10 eine ausführliche Darlegung der in 9, 30—33 nur vor-

läufig entwickelten These findet. Er hält dafür, dass Paulus mit 10, 3 genau auf dasselbe zurückkomme, was v. 31 flgg. gesagt war. Ob das sich so verhält, wird die nachfolgende Auslegung zu erkennen geben. Aber selbst dann, wenn es sich wirklich so verhielte, wäre die Wiederaufnahme einer Gedankenreihe, um sie weiter zu führen und mit Schriftzeugnissen zu belegen, ein ausreichender Grund, ein neues Capitel zu setzen.

*Ἀδελφοί. M*: Anrede an die Leser, mit Rührung. Bengel: nunc quasi superata praecedentis tractationis severitate comiter appellat fratres. Mit Recht erinnert *H* daran, dass der Apostel von den Juden handelt, die ἀδελφοὶ aber römische Gemeindeglieder sind. Was er von jenen sagt, berührt diese nicht. Paulus konnte darum sich nicht veranlasst fühlen, ihnen gegenüber einen milderen Ton anzustimmen, er müsste denn zuvor strenger mit ihnen geredet haben, was eben nicht der Fall ist. Wenn somit hieraus nicht zu erklären ist, weshalb Paulus seine Leser ausdrücklich mit dem Brudernamen anredet, wie wird dann die blanda compellatio aufzufassen sein? Sind es Heidenchristen, sind es Judenchristen, welche dabei der Apostel vornehmlich im Auge hat? — Ich meine. Man rückt den Zuhörern oder Lesern vertraulich näher, nicht, wenn man vorher eine ernste, lehrhafte Sprache geführt hat und fürchtet, damit einen Eindruck gemacht zu haben, den man wieder verwischen möchte, sondern wenn man eine Mittheilung zu machen im Begriff steht, welche leicht den Missverstand hervorrufen könnte; als wolle man sich den Lesern ferner stellen; dann sucht man unwillkürlich durch ein aus dem Herzen dringendes Wort die Möglichkeit eines verletzenden Eindrucks im Voraus abzuwehren. — Der Apostel giebt, wie er in den ersten Versen des 9. Capitels gethan, seiner innigsten Theilnahme für das Volk, welchem er selbst nach dem Fleische angehört, Worte — dort war es Schmerz, was ihn reden hiess, hier ist es positives Interesse, wie es sein volles Herz und seine für das Volk aufgehobenen Hände bekunden. — Waren es Judenchristen, die er mit der Anrede „Brüder“ erst näher an sich ziehen zu müssen glaubte, ehe er seine Theilnahme für Israel zu erkennen gab? Christen, die auf demselben Wege zu Christo gekommen waren, wie der Apostel, mussten wissen, dass ein solcher Uebertritt nicht aus Hass und Feindseligkeit gegen das Judenthum erfolgt, sondern um des Seelenheils willen; sie konnten die andauernde Theilnahme des Apostels für sein Volk nicht missverstehen. Hätten sie etwa seine Ausführungen gegen die eigne Gerechtigkeit und gegen andre Prätensionen der Juden übelgenommen? so dass Paulus, um sie gewissermaassen zu versöhnen, die vertrauliche Anrede gebraucht hätte? Gewiss nicht, oder sie hätten die Begründung ihres eignen Uebertritts zu Christo übel nehmen müssen.

So bleibt etwas anderes nicht übrig, als zuzugeben, dass der Apostel sich mit seiner Anrede vornehmlich an Heidenchristen

wendet. Sie konnten glauben und wünschen, dass der von den Juden ausgestossene und verfolgte Apostel sich innerlich vollständig von ihnen geschieden und dass sie mit ihrem Widerwillen gegen die semitische Rasse, auf dessen Vorhandensein uns mehrfache Andeutungen, insbesondere im 15. Capitel schliessen lassen, bei Paulus Verständniss und Theilnahme gefunden hätten. Wenn nun der Apostel sich Gewissens halber gedrungen fühlte, sein Interesse für das Judenvolk so warm zu bezeugen, mussten die heidenchristlichen Leser nicht die Empfindung haben, als sei der Prediger des Evangeliums unter den Heiden, auf dessen Gemeinschaft sie stolz waren, ihnen ferner getreten? Ist's nicht erklärlich, dass Paulus, der für solche Dinge ein sehr feines Verständniss hatte, die Heidenchristen bei der Hand nimmt, sie mit dem Worte Brüder an sein Herz zieht und dann erst mittheilt, wie es um sein innerstes Fühlen und Ringen für die Volksgenossen bestellt ist? —

*Εὐδοκία*, selten in der profanen Gräcität, häufiger im Hellenistischen, gewöhnlich als Verlangen, Wunsch, Wohlwollen aufgefasst, wird — darin muss man den neuern Auslegern Recht geben — kaum etwas anderes bedeuten, als Wohlgefallen. Der Ausdruck hat allerdings etwas Befremdliches; für den sonst so demüthigen Apostel etwas zu Vornehmes. Dennoch drückt er eine Gefühlsregung aus, in deren Weigerung oder Bethätigung der Mensch vollständig souverain ist. Wenn ich mein Gefallen, meine Neigung einem Gegenstande oder einer Person zuwende, so übe ich damit ein königliches Recht aus. — Nun hätte man meinen sollen, der Apostel könne nur Missfallen an den Juden haben, die ihm soviel Böses gethan. Der natürliche Mensch hat nur an dem Untergange derer, die ihn beleidigt oder verfolgt haben, Wohlgefallen. Der Apostel dagegen hat es durch die Gnade Gottes in Christo Jesu soweit gebracht, dass das Wohlgefallen seines Herzens (*ἡ εὐδοκία τῆς καρδίας*) nicht auf *ἀπώλεια* geht, sondern auf die *σωτηρία* seines Volks.

Und wie die *εὐδοκία*, so die Bethätigung derselben in der innerlichen, reinsten Form, im Gebet.

*Μὲν* ohne correspondirendes *δέ*. Nach *M* (*W*) schwebte dem Apostel der v. 3 ausgesprochene Gedanke in gegensätzlichem Verhältniss zu seiner innigen Theilnahme vor. Nach *H* deutet der Apostel durch *μὲν* an, dass er bei solchem Wollen und Bitten sich nicht verbergen könne, an welche Bedingung die Verwirklichung dessen geknüpft sei, was er erbitte. Winer (Gramm. 6. p. 507) findet *μὲν* ohne entsprechendes *δὲ* anacoluthisch; eine Auffassung, welche die neuere Lexicographie aufgegeben hat, indem sie dem *μὲν* ohne *δὲ* eine selbstständige Bedeutung zuerkennt. Ich habe mich zu 1, 8 und 3, 2 darüber ausgesprochen. *Μὲν* drückt eine Bekräftigung aus, die als solche einer scheinbaren Abschwächung oder Herabsetzung des Gedankens, der so eben ausgedrückt werden soll, entgegentritt. Von hier aus ergiebt sich das, was *μὲν* vor *εὐδοκία* bekräftigt oder

versichert, sofort. Was nämlich der Apostel so eben in Cap. 9 entwickelt hat, scheint Missfallen, ja Widerwillen gegen die Verblendung der Juden zu bekunden. Der Apostel deutet durch *μὲν* vor *εὐδοκία* an, dass sicherlich, gewiss, oder wie wir mit Einbeziehung des scheinbaren Widerspruchs sagen würden, dass dessenungeachtet oder dennoch das Wohlgefallen seines Herzens auf das Heil der Juden gerichtet, oder demselben zugewendet sei.

Dass *ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν* zusammeugehören, und nicht zu schreiben war *ἡ δέησις ἡ πρὸς τ. θ.*, darüber wolle man Winer 6. Aufl. § 20, 2 nachsehen. Der Artikel vor *δέησις* vertritt nicht, wie W unter Berufung auf Winer § 18, 2 b schreibt, contextgemäss das Personalpronomen *ἡ ἐμή*, sondern steht hier einfach anaphorisch; vollständig würde zu schreiben gewesen sein *καὶ ἡ τῆς ἐμῆς καρδίας δέησις πρ. τ. θ.* *Ὑπὲρ αὐτῶν* ziehe ich mit W zu *δέησις*; was *H* dagegen vorbringt, ist unbeachtlich. Vor *εἰς σωτηρίαν* ist *ἐστὶ* zu ergänzen. Der Apostel will sagen, dass er um desswillen, was er am Schlusse des 9. Capitels über sein Volk ausgeführt, dasselbe nicht verwerfe, oder gar ihm die *ἀπώλεια* wünsche, sondern dass das Wohlgefallen seines Herzens und dessen Gebet zu Gott auf die Errettung, auf das Heil der Juden gerichtet sei.

v. 2. Begründung der v. 1 ausgesprochenen Theilnahme. Wäre, wie man in heidenchristlichen Kreisen anzunehmen geneigt sein mochte, das Judenvolk um seiner Gottvergessenheit willen gar verworfen, so wäre ebensowohl die *εὐδοκία*, als die *δέησις* des Apostels eine Verfehlung, ein nicht zu billigendes Uebermaass nationaler Sympathien. Paulus wusste, dass noch Hoffnung war, wenn auch nicht in Betreff Aller, so doch in Betreff etlicher; welcher und wievieler? Das wusste der Apostel nicht. Darum betete er für Alle, sintemal er von Allen mit Recht sagen konnte, dass sie um Gott eifern; nicht will er damit die Christusfeindschaft der Juden entschuldigen; er will nur den Punkt nennen, an welchem seine Hoffnung einsetzt, auf welchem seine Theilnahme, so zu sagen, fusste. — War er doch selbst in derselben Verfassung gewesen, und dennoch gerettet worden!

*Ζῆλος θεοῦ* Eifer um Gott, für Gott ist ja etwas Grosses und Herrliches; ein Feuer, das von je her in allen Gottesmännern gebrannt hat; aber es muss auf heiligem Heerde innerhalb der feuerfesten Mauern tiefer und gründlicher Gotteserkenntniss brennen, wenn es nicht zum Fanatismus werden und Verderben, statt Segen bringen soll. — Bei den Juden war der *ζῆλος θεοῦ* particularistisches Eifern um den alleinigen Besitz des rechten Gottes, um das alleinige Recht an seiner Gnade. Darum *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν.* Der nationale Egoismus hinderte ihre Kenntniss des wahren Gottes, dass sie zu einer lebendigen, den ganzen Menschen durchdringenden und erfüllenden Erkenntniss wurde. Ueber *ἐπίγνωσις* im Unterschied von *γνῶσις* habe ich zu 1, 28 ausführlich gehandelt,

und beschränke mich hier nur auf einige Zusätze. Ἐπίγνωσις ist ein zur γνῶσις dazu (ἐπί) gekommenes Wissen; γνῶσις hat es lediglich mit dem Objecte und seinen Eigenschaften zu thun; auch die philosophische γν. kommt nicht weiter, nur dass sie die Summe der Eigenschaften als Wesen auffasst; ἐπίγνωσις dagegen ist ein Wissen, welches durch die Einwirkung des Objects auf das innere Leben erzeugt wird, also nicht (nach H) ein Erkennen, welches „des Erkennenden willentliche Richtung auf den Gegenstand des Erkennens zur Voraussetzung hat". Will man solche Erkenntniss die wahre, richtige, lebendige, die plena et accurata cognitio nennen, so sollen dergleichen Definitionen nicht ohne Weiteres als falsch zurückgewiesen werden. Ihr Mangel ist nur dieser, dass das blosse Signalement: wahr, richtig, lebendig, nichts über das unterschiedene Wesen der ἐπίγνωσις von der γνῶσις aussagt, denn unter gewissen Umständen werden sich auch von der letztern die angegebenen Prädicate aussagen lassen. Ich kenne in unsrer Sprache keinen erschöpfenden Ausdruck für ἐπίγνωσις, habe daher zu 1, 28 vorgeschlagen, das ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει zu übersetzen mit: im Herzen haben. Auch hier würde ich umschreiben:

„Eifer für Gott — ohne von Erkenntniss (sc. Gottes) erfüllt oder durchdrungen zu sein". — Denn das, was den Menschen innerlich durchdringt und erfüllt, bestimmt all sein Thun, ist auch maassgebend für seinen Eifer um Gott.

v. 3. Dieser Mangel an Innerlichkeit der Gotteserkenntniss und ihrer Folgen wird nun von dem Apostel nachgewiesen.

Das Nächste, worin der Mangel sich zeigt, ist die thatsächliche Unbekanntschaft mit der Gerechtigkeit Gottes, damit läuft parallel das Bestreben, eine eigene Gerechtigkeit aufzurichten, denn irgendwie will der Mensch sein Verhältniss mit Gott geordnet wissen; kann er's nicht auf die rechte Weise erlangen, so thut er's auf verkehrte Weise. — Die Folge war schliesslich, dass sie sich von Idealen eigner Erfindung bestimmen liessen, statt ihr Leben dem Willen Gottes unterzuordnen.

Es kommt vor allen Dingen darauf an, über den Begriff der δικαιοσύνη in's Klare zu kommen. Nicht, als ob δικ. hier etwas anderes bedeute, als sonst in den Paulinischen Briefen, sondern weil hier eine Seite des Begriffs hervorgehoben wird, welche anderweit weniger zur Sprache kommt. Δικαιοσύνη ist kein metaphysischer Begriff, der fest und unabänderlich durch seine Merkmale begrenzt in die Sprache der Menschen eintritt, sondern ein historischer Begriff, vorherverkündigt, dann realisirt, endlich zugeeignet, darum je nach den Stadien seiner Entwicklung sich verschieden darstellend. Zunächst als objective Forderung des Gesetzes, für den Menschen unerfüllbar, dann als subjectiv zugeeignete Gottesgabe. In beiden Fällen ist und bleibt die δικαιοσύνη, eine δικ. θεοῦ, d. i. eine Gerechtigkeit, die von Gott herrührt. Ob sie forderungsweise, ob geschenkweise an uns herankommt, darüber

sagt der Genit. nichts aus. Es ist daher falsch und giebt zu vieler Verwirrung Anlass, wenn man unter *δικ. θεοῦ* jedesmal das *χάρισμα* versteht und die *δικ. ἐκ τοῦ νόμου* als Gegensatz dazu betrachtet. Auf den letztern Ausdruck werden wir sehr bald (bei der Auslegung von v. 5) zuzukommen habe. Hier beschäftigt uns zunächst die Frage:

„was ist das für eine Gerechtigkeit Gottes, welche die Juden nicht kannten und welcher sie daher auch nicht unterthan wurden?"

Dass *ἀγνοοῦντες* nicht heisst: verkennend (Reiche, de Wette u. A.), am allerwenigsten aber: ausser Acht lassend, wie *H* will, sondern nicht wissend, nicht kennend, ist von *M* (auch *W*) richtig bemerkt worden. Sicherlich will der Apostel das *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* des dritten Verses motiviren. Für diese Motivirung giebt das *ἀγνοοῦντες* nur ein Moment her. Die *ἐπίγνωσις* hat zur unerlässlichen Voraussetzung eine Unterordnung unter den göttlichen Willen (d. h. unter die objective *δικαιοσύνη θεοῦ*). Erst, wenn diese erfolgt ist, kann eine Einwirkung der Gotteserkenntniss auf das innere Leben erfolgen, und mit derselben die psychische Frucht, welche Paulus *ἐπίγνωσις* nennt. — Aber dieser *δικαιοσύνη* wurden sie nicht unterthan, denn sie kannten sie eben nicht. Ist dieser Zustand der Unwissenheit, bez. Unbekanntschaft erst eingetreten zur Zeit Pauli, bez. der Paulinischen Predigt, oder war er längst vor Paulus vorhanden? Die Citate vv. 18—21 nehmen jeden Zweifel darüber, von welchen Zeiten der Apostel redet. Die *ζῆλον θεοῦ ἔχοντες* ohne *ἐπίγνωσις* d. h. die Fanatiker des Judenthums fanden sich längst vor der evangelischen Predigt; Paulus bezeichnet damit nicht Zeitgenossen, sondern zeichnet eine Eigenthümlichkeit des vor- und nachchristlichen Judenthums, um Gott zu eifern ohne *ἐπίγνωσις*. So motivirt denn der Apostel in v. 3 die jüdische Stellung zur Gerechtigkeit Gottes überhaupt, nicht bloss zu seiner Zeit. Damit ergiebt sich sofort, dass die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* nicht die vom Apostel gepredigte, dem Glauben als *χάρισμα* dargebotene Gerechtigkeit sein kann, sondern dass ein früheres Stadium der Gottesgerechtigkeit gemeint sein muss. Denn, wenn auch der Apostel nicht vorhat, die Juden anzuklagen, sondern zunächst sein *οὐ κατ' ἐπίγν.* aus v. 2 zu motiviren, so liegt dennoch ein stiller Vorwurf in dem *ἀγνοοῦντες*, verstärkt durch den Artikel vor *θεοῦ*, auf den, soviel ich sehe, die Ausleger gar nicht einmal geachtet haben. Der Artikel weist eben zurück auf *ζῆλον θεοῦ* in v. 2. Die Gerechtigkeit des Gottes, um welchen sie eiferten, kannten sie nicht. So wenig Einfluss hatte die mit Fanatismus behauptete Sonderstellung des Theocraten auf das innere Leben. — Dieser leise Vorwurf wäre immerhin unverständlich, ja ungerecht, wenn die Juden noch gar nicht in den Stand gesetzt waren, um die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* zu wissen. Da, wie zugegeben, in keinerlei Weise die Ausserachtlassung des apostolischen Anerbietens durch die Predigt des Evangeliums gemeint sein kann, so kann nur die im Ge-

setz und in den Propheten bezeugte δικαιοσύνη θεοῦ (Röm. 3, 21), welche ihnen der Apostel v. 5 als δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου vorrückt, gemeint sein, also die Gerechtigkeit als Forderung Gottes, als Inbegriff und Darstellung seines heiligen Willens. Das memoriale Wissen mochten sie haben, aber γνῶσις ist keine ἐπίγνωσις. Ohne letztere waren sie immerhin ἀγνοοῦντες. Hätten sie die Gerechtigkeit Gottes, wie das Gesetz sie darstellt, erfasst, so müsste das Zugeständniss ihres Unvermögens, die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (3, 20) der Erfolg gewesen sein. Statt dessen aber versuchten sie, στῆσαι τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην, denn, wie schon gesagt, ohne das Verhältniss zu Gott irgend wie geordnet zu haben, kann es der Mensch nicht aushalten. Was ist nun die ἰδία δικαιοσύνη? Die Exegeten gehen leicht darüber hinweg oder ziehen sich auf Theophyl. Erklärung zurück: τὴν ἐκ τοῦ νόμου, τὴν ἐξ ἔργων ἰδίων καὶ πόνων κατορθουμένην. Allerdings scheint Phil. 3, 9 μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ κ. τ. λ. dafür einzutreten. Und dennoch ist ein grosser Unterschied zwischen δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου, und τὴν ἐκ νόμου; das erste ist die Gerechtigkeit, von der im Gesetz Mose geschrieben steht, denn das ist ὁ νόμος κατ. ἐξ.; das zweite ist die Gerechtigkeit, welche sich im Gegensatz zum Glauben auf irgend welchen νόμος, also auf Gesetz und Ordnung irgend welcher Art gründet; von solchem νόμος δικαιοσύνης hatte der Apostel 9, 31 so eben gesprochen; nichts anderes ist unter der ἰδία δικαισύνη zu verstehen, als die ἐκ νόμου; während die δικ. ἐκ τοῦ νόμου v. 5 beschrieben wird. Noch mache ich aufmerksam auf Hebr. 7, 16 κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης. Somit ist auf das Schärfste zu unterscheiden zwischen der ἰδία δικαιοσύνη und der δικαιοσύνη θεοῦ. Die erste bringt der Jude mit auf die Welt, sie beruht auch auf Werken, aber nicht auf seinen eignen, sondern auf den Werken der Erzväter (4, 2); sie ist durch die Beschneidung dem Fleische des Juden eingeprägt und aufgeprägt, daher, wenn man Hebr. 7, 16 verwenden will, eine δικαιοσύνη κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης, oder noch kürzer ἐκ τῆς σαρκός. Daher, wie der Jude reden kann von einer ἰδία σάρξ, kann er auch reden von einer ἰδία δικαιοσύνη. Sintemal aber der νόμος, nach welchem die Gerechtigkeit des Juden vom Fleisch herkommt, erst von Menschen gemacht ist, darf er in keinerlei Weise verwechselt werden mit dem ὁ νόμος des Moses. Die ἐμὴ δικαιοσύνη Phil. 3, 9 wird von Paulus sehr richtig beschrieben, als ἡ ἐκ νόμου, sie rührt von einem Gesetze her, beruht auf einem Gesetz (sc. der Menschen); würde Paulus geschrieben haben ἐμὴ δικαιοσ. ἡ ἐκ τοῦ νόμου, so wäre das geradezu eine contradictio in adjecto gewesen.

Ich habe mich absichtlich bei der Feststellung dieser Begriffe aufgehalten, weil ich mich überzeugt halte, dass ein gut Theil der Verwirrung in der Auslegung der Paulinischen Schriften auf einer Vermengung derselben beruht.

Ὑπετάγησαν fasse ich mit *M* passivisch. Was *W* für die mediale Fassung beibringt, beruht auf der unrichtigen Voraussetzung, dass δικαιοσ. θ. hier als göttliche Ordnung gedacht sei, welcher man (durch den Glauben) sich unterwerfe. — Zunächst wird hier von einer göttlichen Forderung gehandelt, welche die Juden auf sich nicht einwirken lassen konnten, weil sie dieselbe gar nicht kannten. Dann ist von Glauben und Nichtglauben keine Rede, sondern von Wissen und Nichtwissen. Die Wirkung aber des Nichtwissens ist die, dass ihr inneres Leben von einem solchen Object nicht bestimmt wird, dass sie also auch demselben nicht unterthänig werden. Sie selbst können sich einem Objecte gegenüber, das noch gar nicht in ihr Bewusstsein getreten ist, weder aufnehmend noch ablehnend verhalten, d. h. ihre Stellung zu demselben war nicht medial auszudrücken.

v. 4. Grund, weshalb die Juden bei ihrer Unkenntniss der Gerechtigkeit Gottes und bei ihrem Trachten nach eigner Gerechtigkeit der Gerechtigkeit Gottes nicht unterthänig wurden, was doch hätte geschehen sollen, da sie unter dem Gesetz waren, also die Schule des Gesetzes zu durchlaufen für ihre Pflicht erachten mussten. Freilich muss man bis an das Ende des Gesetzes gekommen sein, wenn man zur Gerechtigkeit Gottes gelangen will. Das ist's, was v. 4 in prägnanter Weise ausdrückt. Mehr oder minder wird jedoch der eigentliche Sinn des Verses verkannt. Wegen der Wichtigkeit der Stelle bringe ich die Geschichte der Auslegung nach *M*, indem ich vorweg bemerke, dass die verschiedene Auffassung mit der Deutung von τέλος zusammenhängt. Erasmus, unter den Neuern noch Chr. Schmidt verstanden unter τέλος νόμου Erfüllung des Gesetzes; die Dogmatiker fanden darin die satisfactio activa, andere sogar, wie Calov die activa und passiva zugleich ausgedrückt, wogegen *M* mit Recht bemerkt, dass τέλος niemals soviel heisst und heissen kann als πλήρωσις. Auch will sich der Pragmatismus der Stelle nicht gut zu dieser Bedeutung schicken. — Chrysosth., Theophyl., Melanchth. und einige neuere Ausleger fassten τέλος νόμ. als Zweck und Ziel des Gesetzes; Christus heisse τέλος, weil er die Aufgabe des Gesetzes, die Menschen gerecht zu machen, erfüllt habe; Theodoret und nach ihm eine Zahl alter und neuer Exegeten, wie Klee, Glöckler meinten, Christus heisse Zweck und Ziel des Gesetzes, weil Alles im Gesetze auf Christum hinweise, quidquid praecipiat lex, quidquid promittat, semper Christum habet pro scopo (Calvin). *M* findet diese Bedeutung von τέλος zwar sprachlich tadellos, aber dem Pragmatismus nicht entsprechend. Er (und mit ihm *W*) entscheidet sich für die Bedeutung „Ende", und übersetzt: denn zu Ende gegangen ist mit Christus des Gesetzes Geltung, damit Gerechtigkeit zu Theil werde jedem Glaubenden. Ob ich nun gleich unter τέλος νόμου ebenfalls etwas anderes nicht verstehe, als Gesetzesende, so finde ich dennoch den Sinn, welchen *M* herausgebracht hat, nicht bloss unpragmatisch

sondern geradezu widersinnig. Wie hätte doch der Apostel das οὐχ ὑπετάγησαν, welches nicht etwa bloss auf die Zeit der evangelischen Predigt Bezug hat, sondern ebenso auf die Stellung des Judenthums vor Christo, also auf die Zeit, als das Gesetz noch in voller Geltung stand, mit einer zukünftig erst eintretenden Aufhebung des Gesetzes motiviren sollen, mit einer Aufhebung unter der Bedingung des Glaubens, der noch gar nicht da war, sondern erst kommen sollte (Gal. 3, 25)? Und wie verwirren sich die Fäden der Argumentation auf unentwirrbare Weise, wenn nun gar in v. 5 ein Beweis gefunden werden soll, wie *M* will, für v. 4? Die Sache wird dadurch nicht besser, dass *W* das γὰρ des 5. Verses weniger begründend, als erklärend fassen will. Der Versuch *Ms*, durch Zusammenfassung von vv. 5. 6 unter das causale γὰρ des 5. Verses ein Argument für v. 4 zu erlangen, ist jedenfalls als verunglückt anzusehen. Und so würden denn nicht bloss die Worte Mosis, sondern die ganze Ausführung Pauli immer oraculöser!

Versuchen wir einen andern Weg. Der Satz: τέλος νόμου Χριστὸς in der Fassung: des Gesetzes Ende ist Christus hat zwar die Auslegung von Jahrhunderten für sich. Jedoch scheinen schon die Alten nicht recht gewusst zu haben, was sie mit den vv. 4. 5 und ihrem Verhältniss zu einander anfangen sollten; wenigstens zeugen die Varianten zu v. 5 von einiger Verlegenheit, sicherlich aus dem Umstande hervorgegangen, dass man einander hat anpassen wollen, was nicht passen wollte. Und warum sollten wir von Missverständnissen um desswillen nicht abgehen, weil sie über tausend Jahre alt sind, haben wir uns doch keinen Augenblick besonnen, Lesarten in unsern Text einzuführen, welche viele Jahrhunderte lang nicht gelesen wurden. — Ich habe gegen die interpretatio recepta auch dies einzuwenden, dass das teleologische εἰς δικαιοσύνην ziemlich nachschleppt. Doch mag das immer noch hingehen; der Context sowohl rückwärts, als vorwärts macht die gewöhnliche Auffassung unannehmbar. — Mir ist die contextgemässe Deutung durch die vv. 5 und 6, so zu sagen, aufgedrungen; nur wenn und insoweit sich v. 4 aus dem Citat in v. 5 und dem in v. 6 angefügten Glaubenswort entwickeln lässt, erscheint mir das Verständniss desselben aufgeschlossen; die Probe des richtigen Verständnisses giebt dann der Anschluss an v. 3.

Demgemäss fasse ich das artikellose Χριστὸς als Epexegese zu τέλος νόμου, welches für mich Subject ist zu dem Prädicat εἰς δικ. — Also „Denn Gesetzes **Ende**, nämlich Christus, ist der Weg zur Gerechtigkeit für jeden, der da glaubt.“ Christus steht hier ebenso anticipando, wie 1 Cor, 10, 4. 9. Es giebt auch Gläubige des A. T.; das Object ihres Glaubens: Christus. Für den Christusgläubigen des A. T. d. i. für den, der auf Christum hofft, die messianische Verheissung festhält, ist Christus auch schon des Gesetzes Ende. Wenn *H* behauptet: Χριστός (ohne Artikel) sei nicht die in Jesu erschienene Person des Heilsmittlers, sondern stehe

ohne Rücksicht darauf, ob und in wessen Person er erschienen sei, so ist das eben keine leere Abstraction, wie *W* meint. Wo es nicht auf die historische Persönlichkeit, sondern auf das Amt des Christ, auf die messianische Idee ankommt, also gewissermaassen das Appellative im Begriff des Christ betont wird, lässt Paulus den Artikel meist fort.

Wie man auch über meine Ansicht, dass *Χριστὸς* Apposition sei zu *τέλος νόμου*, urtheilen mag; die Möglichkeit einer solchen Auffassung kann aus grammatischen Gründen nicht beanstandet werden; die Richtigkeit derselben wird sich aber aus den nachfolgenden Versen ergeben, denn, um im Voraus darauf aufmerksam zu machen: v. 5 belegt *τέλος νόμου* und leitet zu der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* über, wogegen v. 6 die Apposition *Χριστὸς* motivirt.

v. 5. Bevor ich mich darüber erkläre, habe ich über die Textverschiedenheiten zu referiren. Statt *Μωϋσῆς γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τ. ν. ὅτι . . .* schreibt der Sinait. *γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ὁ ποιήσας ἀνθρ. ζήσεται ἐν αὐτῇ.* Der Vatican. *γράφει τὴν δικ. τ. ἐκ νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτῇ.* Beide darin unterschieden, dass Sinait. *ὅτι* hinter *γράφει*, dagegen Vatic. erst hinter *ἐκ νόμου* setzt. Beide sichtlich bemüht, dem Objectivsatz mit *ὅτι* die Form des Citats zu nehmen, und ihn einfach als Aussage des Moses hinzustellen. Im letztern Falle war es nämlich unbedenklicher, *ἐν αὐτοῖς* umzuändern in *ἐν αὐτῇ*, was man in pragmatischer Beziehung für richtiger hielt. Doch verräth der Vatic. das redactionelle Bemühen sofort dadurch, dass er aus dem Citat noch *αὐτὰ* hinter *ποιήσας* mitnimmt, was, wenn *τὴν δικαιοσ.* der Accus. zu *ὁ ποιήσας* sein soll, keinen Sinn giebt, zumal, wenn *ἐν αὐτῇ* geschrieben wird für *ἐν αὐτοῖς*. Ich wundere mich, dass bei diesen unverkennbaren Merkmalen tendenziöser Aenderungen Lachmann und Tischend. *δικαιοσ. τὴν ἐκ νόμου* und *ἐν αὐτῇ*, sowie *ὅτι* unmittelbar hinter *γράφει* in den Text aufgenommen haben. — Chrysosth. und Theodorat., welche beide in der Zeit der Niederschrift der genannten Uncialen lebten, lesen, wie die Recepta, *ὅτι* vor *ὁ ποιήσας*, *τὴν ἐκ τοῦ νόμου*, und *ἐν αὐτοῖς*. Ebenso Cod. A. D., und die meisten der folgenden Uncialen. — Wurde *ὅτι — ἐν αὐτοῖς* seiner Citatsform entkleidet, dann war es freilich nicht nöthig, durch den Artikel vor *νόμου* zu markiren, dass der Satz des Moses aus dem Pentateuch (*ὁ νόμος*) entlehnt sei; es genügte, die Gerechtigkeit, von welcher Moses geschrieben, als die gesetzliche (*τὴν ἐκ νόμου*, ohne Artikel) zu bezeichnen. Ebenso erklärt sich *ἐν αὐτῇ* sc. *δικαιοσύνῃ*, weil *ἐν αὐτοῖς* die Paulinische Lehre zu verdunkeln schien. — Unter diesen Umständen trage ich kein Bedenken, die Texte des Sinait. und Vatic. für unannehmbar zu erklären, weil sie nachweislich durch Eintragung von Interpretamenten entstanden sind.

Nun zu der Auslegung. Zu dem Accus. hinter *γράφειν* citirt *M* Joh. 1, 46. „Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit, der

nämlich aus dem Gesetz". Es kommt gar sehr darauf an, welches Herkommens die Gerechtigkeit ist, von welcher man redet. Ist ὁ νόμος Gottes Offenbarung, so besteht dann zwischen der δικαιοσύνη τῇ ἐκ τοῦ νόμου und zwischen der δικαιοσύνη θεοῦ nur noch ein formeller Unterschied. Die letztere ist im νόμος und in den Propheten bereits beschrieben und bezeugt, als solche, welche χωρὶς νόμου (3, 21) den Gläubigen zu Theil wird. Moses schreibt also von der Gerechtigkeit, die nicht von Menschen her ist (ἰδία), sondern die von dem νόμος her ist, den Gott gegeben hat: γράφει τὴν ἐκ τοῦ νόμου. Was dort von der Gerechtigkeit geschrieben steht, das muss wahr sein und normativ für alle und jede Gottesgerechtigkeit, auch für die, welche nachmals dem Glauben zugeeignet wird, sintemal die Gerechtigkeit, die im Gesetze beschrieben steht, und die Gerechtigkeit, welche nachmals durch das Evangelium angeboten wird, nur unterschieden sind, wie Verheissung und Erfüllung, heilsöconomisch und nicht wesentlich.

Wenn irgend ein Irrthum Verwirrung angerichtet hat, so ist es der, dass der Apostel hier von der wesentlichen Verschiedenheit zwischen der Gerechtigkeit aus dem Gesetze und der aus dem Glauben habe reden wollen, während die letztere doch in der Gerechtigkeit aus dem Gesetz mit enthalten und beschrieben ist (3, 21). Was sagt nun Moses von der δικαιοσ. ἐκ τοῦ νόμου? Das Citat Lev. 18, 5 ist fast ganz genau nach der LXX. wiedergegeben. Unsre Aufgabe kann und wird nicht sein, zu prüfen, ob der Apostel die alttestamentliche Stelle richtig verstanden und angewendet habe, sondern dies werden wir zu erörtern haben, wie der Apostel Lev. 18, 5 verstanden und in seine Argumentation verwebt hat. Wir stehen hier vor einem der Quellpunkte des Paulinischen Lehrbegriffs. Er bringt dieselbe Stelle Gal. 3, 12, aber nicht allein, sondern in Verbindung mit Habac. 2, 4. Durch Combination beider miteinander war ihm das Verhältniss des Gesetzes zum Glauben, und umgekehrt klar geworden. Er fand, dass erst von hier aus die Frage nach der Gerechtigkeit bei Gott Licht empfange. Wir dürfen annehmen, dass wir in der uns vorliegenden Stelle 10, 5 eben so wenig, wie in Gal. 3, 12 eine bloss gelegentliche, durch den Gang der dialectischen Entwicklung veranlasste Verwendung von Lev. 18, 5 vor uns haben, sondern dass uns an beiden Orten die Fundamente der Paulinischen Lehre entgegentreten, und dass wir daher an der gesunden Auslegung uns nicht versündigen, wenn wir darauf recurriren, auch wenn der Apostel nicht ausdrücklich in der Weise combinirt und argumentirt, wie Gal. 3, 11. 12. Dem Apostel sind die Fundamente seiner Lehre allezeit gegenwärtig.

Ich werde aber nicht umhin können, diese letztere Stelle, als die ausführlichere, einer kurzen Besprechung zu unterziehen, weil von ihr aus der Missverstand seinen Anfang genommen hat, als habe der Apostel den Unterschied des Glaubens vom Gesetz nur in der Weise feststellen wollen, dass des Gesetzes Art das Thun sei

(v. 12), während der Glaube von allem Thun absehe, und allein durch das Werk Christi Gerechtigkeit erlange. v. 12 soll dann heissen: „das Gesetz aber hat nicht die Weise des Glaubens an sich, sondern seine Weise ist das Thun“. Der Apostel aber hatte in v. 11 so eben auf Habac. 2, 4 sich berufen: „der Gerechte, aus Glauben wird er leben“. Wenn er nun fortfährt v. 12: „das Gesetz aber ist nicht aus Glauben“, so kann das nichts anderes heissen, als: das Gesetz kommt nicht aus dem Quell, aus welchem der Gerechte Leben empfängt; mit andern Worten das Gesetz ist nicht Leben, und was es nicht ist, kann es auch nicht geben; ὁ νόμος οὐ δύναται ζωοποιῆσαι. Nun folgt Lev. 18, 5: „sondern, der solches gethan hat, wird leben darinnen“. Ποιήσας ist Aorist; es steht nicht ὁ ποιήσων, der solches thun wird; sondern der solches gethan hat. Nennen wir das zu Thuende mit seinem Collectivnamen, so ist es eben ὁ νόμος, also ὁ ποιήσας τὸν νόμον ζήσεται ἐν αὐτῷ; denken wir daran, dass nach Habac. 2, 4 ζῆν und δίκαιον εἶναι Correlatbegriffe sind, und dass wir für ζήσεται ohne Verletzung des Sinns auch δικαιωθήσεται setzen können, wie denn in der That der Apostel Röm. 2, 13 sagt: οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται, so ergiebt sich für die Galaterstelle sofort dies, dass man das Gesetz gethan haben müsse, ehe man Leben oder was dasselbe ist, Gerechtigkeit erlangen könne. Wer aber das Gesetz gethan hat, der hat es nicht mehr vor sich als zu erfüllendes, sondern hinter sich, das Gesetz hat für ihn ein Ende. So wenig also kommt die Gerechtigkeit aus dem Gesetz, dass erst das Ende des Gesetzes vorhanden sein muss, wenn man gerecht werden will. — Schwierigkeit könnte etwa noch das ἐν αὐτοῖς, oder, wie wir dafür gesetzt haben, ἐν αὐτῷ = ἐν νόμῳ machen. Daher auch wohl die Correctur der ältesten Uncialen ἐν αὐτῇ = ἐν δικαιοσύνῃ. Allein man wolle nicht übersehen, dass αὐτὰ im Participialsatz und ἐν αὐτοῖς hinter ζήσεται sehr verschiedenen Begriffssphären angehören; die αὐτὰ des Participialsatzes bezeichnen das Object des ποιεῖν; wogegen die αὐτά (ἐν αὐτοῖς) hinter ζήσεται das, was nicht mehr Object, sondern Ergebniss des ποιεῖν ist, bezeichnen. Aber auch so hat der Apostel das ἐν αὐτοῖς sicher nicht gedeutet, dass die ποιηταὶ τοῦ νόμου, unter dem Gesetz bleibend, das Leben haben sollten, so dass sie gewissermaassen von ihren Werken oder vermittelst derselben lebten. Nach Paulinischer Lehre ist das Gesetz dann erst gethan, wenn des Gesetzes Geschäft: Sündenerkenntniss zu wirken, vollbracht ist; Sündenerkenntniss, Sinnesänderung, das wird ja allerdings für den Sünder die Bedingung bleiben, unter welcher allein er bei Gott gerecht wird. Also ἐν αὐτοῖς soviel als ἐν ἐπιγνώσει ἁμαρτίας. Man vergleiche damit meine Ausführungen zu 2, 13. 14. 25—28.

Wenden wir uns nun zu der uns vorliegenden Stelle 10, 5, so wird die so eben besprochene Galaterstelle uns volles Licht über den Sinn des Citats geben, sowie über die Ursache seiner An-

wendung. *Τέλος νόμου — εἰς δικαιοσύνην*, Ende des Gesetzes ist (dient, gereicht) zur Gerechtigkeit, umschrieben: ist der Weg zur Gerechtigkeit. Ebendasselbe sagt Lev. 18, 5 *ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρ. ζήσεται ἐν αὐτοῖς*. Somit ist v. 4 wirklich durch das Citat in v. 5 als schriftgemässe Behauptung erwiesen. Aber auch rückwärts liegt der Anschluss an v. 3 nunmehr klar vor. Die Juden konnten nicht Untergebene der Gottesgerechtigkeit werden, weil sie in Unkenntniss derselben sich ein Gerechtigkeitsgesetz selbst aufrichteten, also den Weg zur Gottesgerechtigkeit sich versperrten, sofern nur Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit führt.

v. 6. 7. 8. Es war jedoch nicht bloss *τέλος νόμου*, sondern auch die Apposition *Χριστὸς* als richtig zu erweisen. Die Anknüpfung ist durch das *ζήσεται* in v. 5 gegeben. Wenn dem Apostel stets das Wort des Propheten gegenwärtig war: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, und zwar in Verbindung mit der so eben citirten Stelle Lev. 18, 5, so ist *ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη* nichts weiter, als eine Herausstellung dessen, was in *ζήσεται* v. 5 nach seiner Auffassung bereits ausgedrückt ist. Umschrieben lautet *ζήσεται* für ihn nach Habac. 2, 4: *δίκαιος ἔσται ἐκ πίστεως*. Nicht also will v. 7 im Gegensatz zu der *δικαιοσύνη τῇ ἐκ τοῦ νόμου* die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* expliciren, sondern die *δικαιοσύνη*, welche bereits in dem Fundamentalspruch Lev. 18, 5 enthalten ist, in ihrer heilsgeschichtlich vollendeten Gestalt als *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* herausstellen und die ihr einwohnende Heilsgewissheit mit einem Schriftwort belegen. Der Gedankenzusammenhang, der zu v. 6 hinüberführt, würde also dieser sein:

„Moses schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetz: wer das ausgerichtet (d. i. das, was alle diese Gebote wollen, nämlich zu der Erkenntniss der Heiligkeit Gottes, und andrerseits der Sünde und des Unvermögens der Menschen, Gottes Willen zu thun, hin zu führen, in's Werk gesetzt), der wird hierdurch leben d. i. Gerechtigkeit erlangen, und zwar die Gerechtigkeit aus dem Glauben (Hab. 2, 4). Diese aber (v. 6) spricht so:"

Der Apostel tritt mit dem 6. Vers in die Zeit der offenbar gewordenen Gerechtigkeit, also in die Zeit der apostolischen Glaubenspredigt, die keine andere ist, als die Predigt von Christo. Es kommt ihm darauf an, nachzuweisen, dass bereits im A. T. die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu Worte gekommen ist, selbstverständlich in der Form der Weissagung auf die Zeit Christi. Und er citirt zu diesem Zweck Deuter. 30, 12—14 mit einigen, wie M sich ausdrückt, pragmatisch freien Abänderungen der LXX., die als solche einer besondern Besprechung nicht bedürfen.

Es ist nicht zu sagen, in welche Verlegenheit dies Citat die Ausleger gesetzt hat. Man fragte sich, ob denn der Apostel diese Worte, die doch offenbar auf das Gesetz gehen, als Beleg für das Wesen der Glaubensgerechtigkeit betrachtet habe? Die Mehrzahl

nahm an, Paulus habe seine eignen Gedanken in Mosaische Worte eingekleidet, Philippi redet sogar von „einem heiligen und lieblichen Spielen des Geistes Gottes im Worte des Herrn". Dagegen will *M* von der Einkleidungshypothese nichts wissen; er meint gegen Philippi: auch das heilige Spielen des Geistes könne kein falsches sein", und findet, dass das Μωϋσῆς γράφει auch seine Geltung habe für die vv. 6—8. Der Sinn wäre etwa dieser: „Denn Mose schreibt von der Gesetzgerechtigkeit u. s. w., die andere Art der Gerechtigkeit aber, die Glaubensgerechtigkeit sagt (bei demselben Mose) so u. s. w." *W* dagegen: „Da Paulus ausdrücklich nicht sagt, dass Moses die Glaubensgerechtigkeit beschreibe, auch nicht (was noch *M* einträgt), dass sie bei demselben Mose das Folgende sage, so entbehrt die Annahme, dass Paulus in den folgenden Worten Mose's eine allegorisch typisch weissagende Charakteristik dieser Gerechtigkeit erkannt habe, in der dieselbe personificirt sich selbst charakterisire (so *M* nach Augustin, und viele ältere und neuere Exegeten, unter den letztern Reiche, Olshausen, Fritzsche, B. Crusius) im Texte jedes Anhalts. Vielmehr hat Paulus, der ja die Glaubensgerechtigkeit nicht, wie die Gesetzesgerechtigkeit, durch den, der den Grund zu ihr gelegt, konnte charakterisiren lassen, weil er nicht Christo selbst Worte in den Mund legen durfte, die dieser nicht gesagt, dieselbe sich selbst schildern lassen und diese Schilderung in Mosaische Worte nur eingekleidet, diese als passendes Substrat für jene Schilderung gebraucht". So *W*.

Im Grunde genommen wird, wie bereits erwähnt, eben nur gefragt, wie doch der Apostel dazu komme, eine alttestamentliche Stelle, die vom Gesetz oder, wenn man will, von der Gesetzesgerechtigkeit rede, als Beleg für die Glaubensgerechtigkeit zu citiren. Alles Andere, so meint man, sei Nebensache und dürfe sich nach Beantwortung dieser Hauptfrage leicht zurechtstellen.

Ich bin nun der Ansicht, dass nicht richtig gefragt wird, dass diese Hauptfrage nämlich auf der ganz unrichtigen Voraussetzung beruht, dass der Apostel in den vv. 5—8 von zwei verschiedenen Gerechtigkeitsweisen rede; oder, wie *M* sich ausdrückt, dass die Glaubensgerechtigkeit eine andere Art von Gerechtigkeit sei, als die Gesetzesgerechtigkeit, kurz — und das ist wohl die Meinung der meisten Ausleger, dass Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit sich gegensätzlich zu einander verhalten. Dass dem nicht so sei, habe ich oben bereits nachgewiesen, will es aber auch hier nur noch auf das Schärfste betonen, dass

die δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου ebenso wie die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως im Gegensatz stehen zur ἰδία δικαιοσύνη; aber unter einander beide als δικαιοσύνη θεοῦ zusammengehören und nur dadurch unterschieden sind, dass die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως die heilsgeschichtlich entwickelte Form ist der δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου, denn in dem, was Gott setzt, ist kein Widerspruch, sondern nur ein Unterschied des Offenbarwerdens.

So muss auch in Deuteron. 30, 12—14 eine Phase des Gesetzes sich ausdrücken, in welcher für den, welcher die prophetischen Sprüche, bez. die typischen Beziehungen zu deuten weiss, die dem Gesetz entsprechende *δικαιοσύνη* als *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* sich regt und irgend wie zur Aussprache gelangt.

Die Mosaischen Worte, welche der Apostel citirt, sind abschliessende Worte; sie schliessen den *νόμος* ab; sie sind, wenn auch in anderem Betracht, *τέλος νόμου.* Was Moses da redet von seiner *ἐντολή*, dass sie nicht verborgen, noch zu ferne, noch im Himmel, sondern dass das Wort fast nahe sei im Munde und im Herzen des Volkes, es zu thun, oder auszurichten; ich sage, was Moses da redet, das entsprach weder damals der Wirklichkeit, noch hat es bis in die späteste Zeit des A. T. der Wirklichkeit entsprochen, wie hätte der Apostel v. 3 die Juden *ἀγνοοῦντες* nennen, ja von sich selbst sagen können 1 Tim. 1, 13, dass er *ἀγνοῶν ἐν ἀπιστίᾳ* die Gemeinde Christi verfolgt habe!

Die Worte sind prophetisch. Die Bedingung, welche Moses in dem Verse vorher ausdrückt: „so du dich wirst bekehren zu dem Herrn, deinem Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele“, ist auch auf die Worte 11—14 zu erstrecken. Nur unter der Voraussetzung der Bekehrung kommt Klarheit, Licht des Worts, Einwirkung desselben aus unmittelbarster Nähe, weil gegenwärtig in Mund und Herz!

Nun hat das Volk mancherlei Bekehrungszeiten gehabt, und dann jedesmal war das Wort Gottes ihm nahe in Mund und Herz. Aber die grosse und entscheidende Bekehrung, die volle Erfüllung dessen, was Moses am Schluss seiner gesetzgeberischen Thätigkeit erschaut, die Verwirklichung der typischen Beziehungen konnte und sollte nach des Apostels Anschauung und Deutung erst in und mit Christo eintreten, und wiederum hatte der Eintritt Christi in die Geschichte und in das Menschenherz das *τέλος νόμου* zur Voraussetzung.

Ich meine daher, dass wir einen der wunderbarsten und grossartigsten Fern- und Tiefblicke des Apostels vor uns haben, wenn er die Gerechtigkeit aus Glauben in jenem Schlussworte der Mosaischen Gesetzgebung erkennt, ja darinnen gewissermaassen ihre Sprache vernimmt und wiedergiebt — wolle man doch das erklärende Dazwischenreden des Apostels nicht als midraschistisch signiren, gingen doch die Midraschim von weit andern Voraussetzungen aus und auf andere Ziele los, sondern vielmehr das freundliche Zurechtweisen und Deuten des *ἱεροφαντής* darin erkennen.

So, wie v. 6, spricht die Gerechtigkeit aus dem Gesetz erst dann, wenn sie nach dem *τέλος νόμου* in Christo als Glaubensgerechtigkeit offenbar geworden ist, und als Glaubensgerechtigkeit wird sie dem Volke erst dann sich zu erkennen geben, wenn das Volk sich „bekehrt hat von ganzem Herzen und von ganzer Seele“, d. h. sich zu Christo gewendet hat.

Der Apostel interpretirt die Aussprache der Glaubensgerechtigkeit, indem er sie referirt, daher die Zusätze und Aenderungen.

Zunächst ist *μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου·* ein Zusatz, welcher die Worte der Glaubensgerechtigkeit einleitet, zugleich aber negativ den Inhalt derselben bestimmt. Das *μὴ εἴπῃς* musste dann sofort den fragenden Objectivsatz nach sich ziehen. Der Apostel übergeht daher Deuter. 30, 11. 12a und setzt mit v. 12b ein, welcher nach der LXX. so lautet: *τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήψεται ἡμῖν αὐτὴν* (sc. *τὴν ἐντολήν*) *καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν;* Für das den Zweck des *ἀναβαίνειν* explicirende *καὶ λήψεται — ποιήσομεν* setzt der Apostel *τοῦτ᾽ ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν.* — *Τοῦτ᾽ ἔστι* fasse ich, wie *M*, in der Bedeutung nämlich, nicht, wie Philippi und viele andere vor ihm, als Formel, welche den Sinn des vorangegangenen Satzes näher bestimmt und dann wiederzugeben wäre mit: das ist ebensoviel als.

Die zweite Frage des Apostels. *Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον* lautet bei den LXX. *τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης;* und fährt dann fort, wie die erste: *καὶ λήψεται ἡμῖν — ποιήσομεν,* wofür der Apostel hat: *τοῦτ᾽ ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀγαγεῖν.*

Hierauf erst folgt ziemlich wörtlich v. 14, nur dass die LXX. hinter *ἐν τῇ καρδίᾳ σου,* wahrscheinlich um der *ἔργα* willen, abweichend von dem hebräischen Grundtext *ἐν ταῖς χερσί σου* einschalten.

Wenn Paulus Deuter. 30, 12—14 als Aussprache der Glaubensgerechtigkeit über ihr Verhältniss zum *ῥῆμα,* welches die Apostel predigen, citirt, so muss er dafür gehalten haben, dass das Citat eine Weissagung auf das Evangelium von Christo enthalte, so können auch die Textänderungen im Citat nichts Heterogenes enthalten, sondern müssen den gleichen Sinn ergeben, nur übertragen aus der dunkeln Rede der Prophetie in die Sprache der evangelischen Erfüllung.

Man wird, meine ich, wohlthun, von v. 14 des Citats (10, 8) auszugehen. Unter *ῥῆμα* ist hier sicherlich Wort Gottes gemeint, dessen Form bei Moses die *ἐντολή,* bei dem Apostel *τὸ εὐαγγέλιον* war, in beiden Formen: Offenbarung des heiligen Gotteswillens, auch als Gesetzeswort die Gnadenbotschaft Gottes verheissungsweise in sich enthaltend, wie die evangelische Predigt zu ihrer Voraussetzung das *τέλος νόμου* d. i. die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* hat. Das Wort Gottes ist Geist und Leben; auch als *ἐντολή* (7, 10). Aber, um Leben bringen zu können, muss es angeeignet werden, es muss *ἐν τῷ στόματι καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ* sein. So lange das nicht ist, bleibt das Wort dem Menschen fern, er hört den Schall, aber er vernimmt den Sinn nicht. So fasste das Judenthum bis auf Christi Zeit das Wort nur äusserlich; es kam nicht an's Herz; darum fehlte auch die Busse, die Bekehrung. Die Lebens-

macht, welche das Evangelium begleitet und welche willig macht zum Glauben, hatte die ἐντολή nicht, denn sie konnte nicht gerecht machen, nicht Sünden vergeben — und die Sünde schied Gott und Menschen von einander, sie war der Grund, dass die ἐντολὴ εἰς ζωὴν εὑρέθη als ἐντολὴ εἰς θάνατον. Sünden vergeben und den Tod überwinden, das war Christi Werk; die Sündenvergebende und Todüberwindende Gnade begleitete das apostolische ῥῆμα; darum ward bei der Annahme der Predigt das Hinderniss abgethan, das Gott und Menschen schied, die Sünde nämlich — und das Lebenswort trat in's Herz; das früher so ferne, unverstandene Wort wurde so nahe, dass es als Glaubenszeugniss auf die Lippen treten konnte.

Nun war das λαβεῖν, ἀκοῦσαι und ποιῆσαι τὴν ἐντολὴν eingetreten.

Der Bekehrte, Glaubensgerechte fragt nicht mehr: wer wird für mich in den Himmel steigen, um den Christ herabzuholen, der dem Gesetze (d. i. seinen unerfüllbaren Forderungen) ein Ende macht. Die Glaubensgerechtigkeit hat das Zeugniss des vom Himmel gekommenen Herrn, des Christ, und seiner präsenten Heilkraft bei sich selbst. Sie kann und darf nicht fragen, als müsste Christus erst vom Himmel kommen.

Gleichermaassen kann sie nicht fragen: wer wird für mich in die Hölle gehen, um Christum heraufzuholen, der dem Fluch des Gesetzes ein Ende macht, d. i. den Tod überwindet.

Somit ist die zweifellose Heilsgewissheit und Heilserkenntniss als Herzensbekenntniss und Lippenbekenntniss am Schlusse der Gesetzgebung von Moses für alle diejenigen bezeugt, welche sich von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu Gott bekehren. Diese Heilsgewissheit eignet der Gerechtigkeit aus dem Glauben (10, 6); die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber ist das Correlat des Lebens in Gott durch Jesum Christ, welches allen denen gewährleistet ist, die das Gesetz hinter sich haben, d. h. die des Gesetzes Wesen und Bestimmung ausgerichtet, indem sie in aufrichtiger Busse von aller eignen Gerechtigkeit sich abgewendet und zu Gott hingewendet haben.

Nur Eins wäre noch zu besprechen: die Wendung nämlich, welche der Apostel der zweiten Frage in Abweichung vom Grundtexte und von den LXX gegeben, dass er für das διαπεράσαι εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης das καταβῆναι εἰς τὴν ἄβυσσον gesetzt hat. Nach *W* hat der Apostel nur beabsichtigt, in anderer Form die Vorstellung eines äusserst schwierigen, ja fast unmöglichen Unternehmens zu versinnlichen; er habe aber diese Form gewählt, um in derselben auch ohne den Gedanken, dass die Meeresquellen in der tiefsten Tiefe der Erde liegen (s. Ew. Jahrb. III p. 112) ausdrücklich den gangbaren Gegensatz gegen den Himmel εἰς τὴν ἄβυσσον zu setzen. — Nun aber hätte denn doch der Apostel einen gangbaren Gegensatz ausgenützt, um daran — mehr willkürlich, als frei — einen Gedanken anzuknüpfen, der in dem Texte des Citats keinen

Anhalt hat, also vollständig hineingetragen scheint. — Ich bin nicht der Meinung, dass man diesen Anhalt in der Mythologie der Griechen su suchen habe, nach welcher jenseits des Okeanos, der die Erde umfluthet, der Eingang in den Hades, also in die *ἄβυσσος* liegt. Doch dürfte dieser specifisch heidnische Mythus nur eine Form des im Alterthum allgemein verbreiteten Glaubens sein, dass jenseits des Meeres bewohntes Erdreich, also ein Land der Lebendigen nicht mehr sei, dass, wenn überhaupt an einen Ort für die aus dem diesseitigen Leben und Verkehr Geschiedenen gedacht werden könne, dieser entweder jenseits des Meeres oder im Innern der Erde sich finden müsse. Hat der Apostel den Grundtext bez. die LXX. so verstanden, dass im Allgemeinen ein entlegener, unerreichbar ferner Ort mit dem „Jenseits des Meeres“ bezeichnet werde, wohin schliesslich alles aus dem Diesseits geschiedene Leben sich sammle, so dürfte es ihm innerlich möglich geworden sein, diesen Ort, der zu seiner Zeit herrschenden Ansicht gemäss, als Hades oder *ἄβυσσος* zu bezeichnen. Nach der Grundstelle Lev. 18, 5 handelt es sich um das *ζήσεσθαι*. Oben oder unten muss die *ζωή* zu finden sein. So dachte die Verzweiflung. Wer will hinauf, wer will hinunter, um sie zu holen und in und mit ihr die Thatkraft zu erlangen, Gottes Willen zu thun! Solchem verzweifelten Fragen tritt die Glaubensgerechtigkeit entgegen, indem sie von dem weiss, der das Leben ist und die Auferstehung.

v. 9. 10. *Ὅτι* kann nur Grundangabe sein; es bringt den Grund, warum es sich so verhält, dass wir dies Wort so nahe, im Munde und im Herzen haben. So *H*, dessen Auslegung ich in der Hauptsache wiedergebe. Er sagt im Anschluss an die vorangegangenen Verse Folgendes:

„Es steht nicht so, sagt die Glaubensgerechtigkeit, dass du nach dem Heile, dessen Verwirklichung Christus heisst und Christi Sache ist, rathlos ausschauen müsstest oder dürftest. Du hast es im Worte der apostolischen Verkündigung, welches dir in Mund und Herz gelegt ist. Denn Jesus ist der erschienene und durch seine Auferweckung vollendete Christus und somit das verwirklichte Heil. Wer mit dem Munde ihn bekennet, dass er der Herr ist, und mit dem Herzen glaubet, dass Gott ihn auferwecket hat, dem ist das Heil gewiss. Ist dem aber so, dann ist dir jetzt in dem Worte der ihn zum Inhalte habenden apostolischen Verkündigung ein Gleiches gegeben, wie einst Israel im Worte Moses, nämlich der in’s Wort gefasste und dadurch in Mund und Herz gelegte Wille Gottes, und deine Sache ist es, demgemäss zu thun, also zu bekennen mit dem Munde, was dir in den Mund, und zu glauben mit dem Herzen, was dir in’s Herz gelegt ist, und so zu beweisen, dass du das Wort dir gelten lässest, welches dir dazu gegeben ist, um in ihm das verwirklichte Heil, den von Gott ausgegangenen und aus der Todtenwelt wiedergekehrten Christus, zum Inhalte deines eigensten und innersten Lebens zu besitzen.“ So *H*, der insofern von sämmtlichen

Auslegern abweicht, als er zwischen Deuteron. 30, 12—14 und den Paulinischen Sätzen 10, 6—10 eine stylistische Parallelisirung annimmt, d. i. eine formelle Abhängigkeit der Apostolischen Darstellung von den Mosaischen Worten, sofern bei völliger Verschiedenheit des Gegenstandes sich doch Gemeinsames in dem Umfange aussagen lässt, dass man meinen könnte: „Paulus habe den Moses parodirt.“ Wie wenig ich mit dieser Auslegung übereinstimme, habe ich zu den vorausgegangenen Versen ausführlich dargelegt.

Ich fahre fort, *H* sich über v. 9 des Weiteren expliciren zu lassen, weil meine abweichende Auffassung sich am besten daran anschliessen lassen wird. Er sagt:

„Die Frage, welche aufgeworfen worden ist, ob denn Glaube nur zur Gerechtigkeit und erst Bekenntniss zum Heil gereiche, ist eine sehr müssige, und schon der nächstfolgende Satz hätte ihrer überheben sollen, da in ihm *οὐ καταισχυνθήσεται* wesentlich dasselbe ist, wie *σωθήσεται* [?]. Dem Juden gegenüber, welcher den lebendigen Gott bekannte, war vorher im Anschluss an die alttestamentliche Stelle zuerst das Bekenntniss des Herrn Jesu zu nennen, und dann der Glaube an seine Auferweckung, ohne welchen solch Bekenntniss nicht möglich ist. Jetzt dagegen [wohl in v. 10] hebt der Apostel an mit dem inwendigen Glauben und schreitet fort zu dessen Aeusserung, aber nicht, um zu sagen, wozu der erstere, abgesehen von der letzteren, oder die letztere, abgesehen von dem erstern gedeihe (gegen Tholuck), sondern um die zureichende Heilsamkeit des einen und der andern auszusagen. Ist ja doch der Glaube nicht als ein erstes Thun gedacht, nach dessen Vollbringung das Bekennen als ein zweites und anderes folgte, so dass man zu der Bemerkung veranlasst sein könnte, der Glaube für sich allein erlange das Heil noch nicht (so z. B. Reithmayr), oder gar, er erlange nur erst das Geringere, die Abwendung des Zorns und nicht schon die Zuwendung der Güte Gottes (so Fritzsche). Wer gerecht ist, hat Gottes Urtheil für sich, und es kann ihm also das Heil nicht entstehen, und *σωτηρία* ist beides in Einem: Bewahrung vor dem Tode und Empfang des Lebens. So will denn weder ein *πιστεύειν* gemeint sein, welchem das *ὁμολογεῖν*, noch eine *δικαιοσύνη*, welcher die *σωτηρία* ausbleiben könnte. Das Bekennen ist im Glauben, der zur Gerechtigkeit gedeiht, und ebenso ist in der Gerechtigkeit das Heil, welches der Gerechte empfängt, und in dem Heile die Gerechtigkeit, die dessen Voraussetzung ist, mitgedacht. Wie Herz und Mund, so sind Glauben und Bekennen beisammen, und der Innerlichkeit des Glaubens entspricht die unsichtbare Gerechtigkeit der Gläubigen und der Offenbarheit des Bekennens entspricht die offenbarliche Heilszuwendung an den schliesslich zu verklärenden Gerechten. Gerechtigkeit und Heil ist Alles, was wir bedürfen, und alles, was uns Noth thut, um sie zu erlangen, ist ein Zwiefaches, das so natürlich beisammen ist, wie Herz und Mund, Gedanken und Rede, nämlich, dass wir mit dem Herzen glauben, was uns in's

Herz, und das mit dem Munde bekennen, was uns in den Mund gelegt ist.“ So *H.*

Fast geräth man auf die Vermuthung, dass *H* über die Zusammengehörigkeit von *δικαιοσύνη* und *σωτηρία*, bez. *πιστεύειν* und *ὁμολογεῖν* sich weitläufiger als es sonst seine Weise ist, ausgesprochen habe, weil er das dunkle Gefühl hatte, damit den eigentlichen Fragepunkt immer noch nicht erledigt zu haben. In der That handelt es sich nicht darum, die Zusammengehörigkeit beider zu zeigen — niemand stellt sie in Abrede — sondern zu zeigen, weshalb der Apostel das Zusammengehörige auseinander gehalten und das *πιστεύειν* dem Herzen, das *ὁμολογεῖν* aber dem Munde zugetheilt und endlich beides zusammen für nothwendig erachtet habe, um das Heil zu erlangen. Wenn *H* meint, schon das *καταισχυνθῆναι* in v. 11 hätte die Zweifelhaften belehren können, dass *πιστεύειν* nicht erst mittelbar durch *δικαιοσύνη*, sondern unmittelbar zur *σωτηρία* in Beziehung gesetzt sei, denn *μὴ καταισχυνθῆναι* sei gleichbedeutend mit *σώζεσθαι*, so ist darauf zu erwiedern, dass das *μὴ καταισχ.* schliesslich wohl das *σώζεσθαι* zur Voraussetzung hat, das *δικαιοῦσθαι* aber als ein der *σωτηρία* voraufgehendes Moment keineswegs ausschliesst, somit die *H*sche Bemerkung von einer unmittelbaren Beziehung zwischen *πιστεύειν* und *σώζεσθαι* sich als ein Irrthum erweist. Hören wir andere Ausleger:

Reiche: „die Unterscheidung des Mundbekenntnisses vom Herzensglauben als einer zweifachen Bedingung mit eigenthümlichem Object ist bloss Fortsetzung des Parallelismus in der allegorisirten Stelle und hat keine reale Bedeutung; weshalb auch sonst immer entweder das Bekenntniss oder seine Quelle, der Glaube allein, genannt werden.“

Giebts denn wirklich keinen Glauben ohne Bekenntniss und kein Bekenntniss ohne Glauben? Und wäre es nicht des Apostels würdiger, anzunehmen, dass gerade der Parallelismus ihm willkommene Veranlassung gegeben, den wirklichen (realen) Glauben (Herzensglauben) und das wirkliche (reale) Bekenntniss in ihrer sich gegenseitig bedingenden und beglaubigenden Wirkung und darum als unterschiedene hervorzuheben?

Tholuck redet nur von dem unzertrennbaren Zusammenhang zwischen Kraft und Erscheinung, gesteht also weder dem Glauben, noch dem Bekenntniss eine für sich seiende Heilswirkung zu.

*M*: „das mündliche Bekenntniss (von hoher Wichtigkeit und ein wesentliches Erforderniss für die Verhältnisse aller und besonders der damaligen Zeit) und der Glaube im Herzen sind nicht getrennte Elemente, als ob eins ohne das andere die *σωτηρία* zur Folge habe, sondern zusammengehörige Requisiten.“ — Gewiss, aber bei aller Zusammengehörigkeit wird von dem Apostel ausdrücklich ein Unterschied zwischen beiden, bez. ihren Wirkungen gemacht. Welches ist dieser Unterschied? Darüber empfangen wir bei keinem der mir bekannten Ausleger eine befriedigende Antwort, es sei denn,

dass wir der wunderlichen Meinung zustimmen wollten, dass δικαιοσύνη zwar die Seligkeit einschliesse, σωτηρία aber einen höhern Grad von Seligkeit anzeige.

Ich gehe zu meiner Auffassung über.

Es ist ja richtig, dass das christliche Leben ein stetiges Bekenntniss ist zu Christo, dem Herrn, dass es ferner seinen Quell hat im lebendigen Glauben. Ist aber das Bekenntniss nur die Aeusserung des Herzensglaubens, hat es keine andere Bedeutung als nur diese, von dem Vorhandensein des Glaubens Zeugniss zu geben, so wäre doch der Apostel zu weit gegangen und hätte der Wahrheit zuwider geredet, wenn er von dem Glauben sagt, dass er zur δικαιοσύνη, von dem Bekenntniss dagegen, dass es zur σωτηρία führe. Dies Bedenken zu heben, giebt es keinen andern Weg, als die Unterscheidung zwischen dem continuirlichen Bekennen, in welchem der lebendige Glaube an Christum sich erweist, und zwischen dem Bekenntnissacte, durch welchen der Gläubige frei öffentlich vor der Gemeinde oder deren Vertretern Jesum als seinen Herrn anerkennt und damit die Rechte und Pflichten eines Unterthans des Reiches Jesu Christi auf sich nimmt. Dieser principale Bekenntnissact findet bei der heiligen Taufe statt. Die ὁμολογία ist etwas andres nicht, als das Taufbekenntniss. Eben dasselbe ist gemeint 1 Tim. 6, 12. 13.

Man wird mir sofort entgegnen: es sei hier vom Taufsacrament nirgend die Rede. Das weiss ich sehr wohl, aber ich weiss auch, dass Paulus zu getauften Christen redet und diese nicht auf die continuirlichen Aeusserungen ihres Christenlebens aufmerksam machen will, sondern darauf, wodurch sie Christen geworden sind, also auf die Fundamente ihres Christenstandes. Bei dem Christwerden aber sind diese beiden Stücke von fundamentaler Bedeutung: der Herzensglaube und das Mundbekenntniss. Wie nun die δικαιοσύνη mit dem Glauben zusammenhängt, dass Gott Jesum auferwecket hat von den Todten, das wolle man 4, 21—25 nachlesen.

Wer freilich meint, dass mit der δικαίωσις, welche der Glaube empfängt, auch die Aufnahme in das Reich Gottes, in die Gemeinschaft der Gläubigen, also in den vom Herrn selbst gestifteten Verband des Heils erfolgt sei, dem wird das ὁμολογεῖν εἰς σωτηρίαν zusammenfallen mit πιστεύειν εἰς δικαιοσύνην, er muss, wenn er's auch nicht sagt, den Apostel einer unerträglichen Tautologie beschuldigen, veranlasst durch eine zu ängstliche Ausnützung des στόμα und der καρδία in Deut. 30, 14. — Wir halten aber dafür, dass die σωτηρία d. i. die Hinüberrettung in Gottes Reich erst thatsächlich erfolgt, wenn der Gläubige den Ueberwinder des Todes und der Hölle sich zum Herrn erwählt oder, was dasselbe ist, dem Herrn Jesu als Gliedmaass einverleibt wird. Dies geschieht durch die heilige Taufe, diese aber hat zu ihrer unerlässlichen Vorbedingung die ὁμολογία.

Die Fundamente, auf welchen unsre Heilsgewissheit beruht, sind

nicht unsichre Hypothesen, sondern Thatsachen. Der von den Todten Auferweckte ist unsre Gerechtigkeit; der zur Rechten Gottes Sitzende unser Haupt und Herr.

Das ῥῆμα Gottes, das uns gerecht spricht, also die Heilsgewissheit verleiht, ist durch den Glauben in unseren Herzen; das ῥῆμα, dadurch wir thatsächlich aus dem Reiche der Finsterniss gerissen und der Herrschaft Jesu unterstellt werden, ist kraft des Taufbekenntnisses in unserm Munde.

Die δικαιοσύνη Wirkung des im Glauben angeeigneten Wortes, die σωτηρία Wirkung des Sacramentes.

v. 11. *M* mit den meisten Auslegern, auch Philippi findet in den vv. 11 bis 13 den Schriftbeweis für v. 10, nämlich 1) dafür, dass der Glaube (v. 11 und dazu die Erläuterung v. 12) und 2) dafür, dass das Bekenntniss das Heil zur Folge habe. *W* meint, dass erst hier die entscheidende Bedeutung des Glaubens für die Heilserlangung aus der Schrift erwiesen werde und dass *M* Unrecht habe, wenn er dieselbe in den vv. 6—10 von Mose geweissagt findet, und somit in die Lage kommt, in den vv. 11—13 eine Doublette anzunehmen, mit welcher er sich als mit einer „feierlichen Besieglung alles Vorigen“ abfindet.

Aehnlich sehen *H*, Holsten u. A. in dem vorliegenden Abschnitt eine Vollendung dieser Begründung. Selbstverständlich lehnt *W* auch diese Wendung ab, ohne dafür etwas Besseres zu setzen. Wenn erst hier die entscheidende Bedeutung des Glaubens für die Heilserlangung aus der Schrift erwiesen wird, so muss der Apostel doch bereits vor v. 11 diese Bedeutung des Glaubens, welche er nunmehr als schriftgemäss nachweisen will, dargelegt haben; wir werden also das Object des Schriftbeweises immerhin in dem Abschnitt v. 6—10 zu suchen haben. Nur darin hat *W* Recht, dass Moses nicht geradezu von der Bedeutung des Glaubens für die Heilserlangung weissagt, sondern von einer Zeit, da das ῥῆμα τοῦ θεοῦ zu innerlicher, persönlicher Aneignung gelangt sei, also nicht mehr unerreichbar dem Menschen gegenüberstehen werde. „Es wird nahe sein,“ sagt Moses, „in deinem Munde und in deinem Herzen.“

Hier nun tritt die apostolische Interpretation ein, mit der apodictischen Bestimmtheit, mit welcher nur der vom heiligen Geist erleuchtete Sendbote Gottes die Schrift auslegen kann. *Τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν.*“ *Τῆς πίστεως* genit. auct.; *τὸ ῥῆμα τ. π.* das Gotteswort, das Heilswort, wie es sich dem Glauben zu eigen giebt. Die nun folgenden vv. 9. 10 expliciren den Wesensinhalt der apostolischen Lehre und zwar im strengsten Anschluss an die Bipartition der Weissagung: *ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου.* v. 11 schliesst sich unleugbar an die apostolische Interpretation, bez. Auslegung des *ἐν τῷ στόμ. καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ* an. Sollen wir sagen, um den Schriftbeweis zu erbringen, dass er richtig interpretirt habe?

Der Apostel nimmt, ich möchte sagen, aus dem tiefsten Quell-

grunde der Schrift, aus der Weissagung des Moses, das auf sein apostolisches Amt hinweisende Wort, und zerlegt es in seine Momente, dessen gewiss, dass Wesen und Inhalt seiner Predigt in jener Prophetie genau beschrieben sei. Sollen wir meinen, er habe den Moses mit dem Zeugnisse des Jesaias und Joel stützen, oder die Richtigkeit seines Verständnisses jener Mosaischen Weissagung belegen wollen. Weder die Dignität des Moses, noch die des Apostels lassen eine solche Meinung annehmbar erscheinen.

Ich würde also nicht eine mit apostolischer Auctorität aus der Schrift gezogene Folgerung in den vv. 11—13 als mit anderweiten Schriftzeugnissen begründet und gestützt ansehen. Wohl aber könnte ich dagegen nichts einwenden, wenn durch die angezogenen Schriftstellen die völlige Uebereinstimmung der gefolgerten Lehre mit dem anderweiten Gottesworte nachgewiesen werden sollte.

Doch gehen mir auch gegen diese Auffassung schwere Bedenken bei. Sie hängen sich daran, dass in dem Vorangegangenen (vv. 6—10) lediglich von den Momenten des Heilswegs die Rede ist, diese aber wie es scheint in v. 11 durch den Universalismus des Heilswegs begründet werden sollen. Das πᾶς in v. 11 macht jeden Ausgleich zwischen causatum und causa unmöglich. Sehen wir zu, wie die Ausleger sich mit dem unbequemen Wörtlein abzufinden versucht haben,

*M*: „das Citat ist Jes. 28, 16. *Πᾶς* steht weder bei den LXX. noch im Hebräischen. Paulus aber setzt es hinzu, um das ihm wichtige Moment der Allgemeinheit, welches er in dem unbeschränkten ὁ πιστεύων fand, ausdrücklich zu markiren.“ Nach *W* ist πᾶς hinzugefügt: „um an der Glaubensgerechtigkeit, Behufs welcher Christus nach v. 4 dem Gesetze ein Ende gemacht hat, dies ihr specifisch eigenthümliche Moment hervorzuheben, wonach sie für Alle in gleicher Weise da ist, wie die Gesetzesgerechtigkeit nur für Israel (vergl. 3, 22. 29 u. s. f.). Daraus erhellt denn freilich auch, dass der Glaube die ausschliessliche Heilsbedingung.“ Diesen Satz aber, dass der Glaube die ausschliessliche Heilsbedingung ist, wird der Apostel doch durch ein blosses Einschiebsel weder betonen, noch überhaupt klar stellen wollen. Das Citat soll eben beweisen, nicht eine Thesis erst einführen.

Es muss also der Apostel das Glaubenswort, welches er predigt als für Alle bestimmt und als Allen das Heil vermittelnd behauptet haben, wenn er ebendies in v. 11 als mit der Schrift übereinstimmend nachweisen wollte. Wann und wo hätte der Apostel das gethan?

Die vv. 9 und 10 sind keine Thesen, sondern einfache Erläuterungen der Thesis in v. 8:

ἐγγύς σου — κηρύσσομεν. Diese These hat sich dem Apostel exegetisch ergeben. Er findet darin den Gegensatz gegen die ἰδία δικαιοσύνη ausgedrückt. Diese nämlich ist an keinem Theile von

irgend welcher Bestimmtheit des inwendigen Menschen abhängig, sondern lediglich durch Geschehnisse am äussern Menschen bestimmt, nämlich einerseits durch die Beschneidung, andererseits durch die Stellung unter dem Gesetz. Der Apostel hat sich darüber in grundlegender Weise Cap. 2, vv. 25—29 ausgesprochen, auch bereits den Gegensatz zu diesen Elementen der eignen Gererechtigkeit, nämlich zu der περιτομὴ ἐν σαρκὶ und zum γράμμα in v. 29 als περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι bezeichnet. Wir werden daher sicher keinen unpaulinischen Gedanken zulassen, wenn wir περιτομὴ und γράμμα als die Säulen des jüdischen Particularismus auffassen, sofern sie als Träger der angeblichen Prärogative des Gottesvolks nur bei den Juden zu finden waren, wenn wir ferner die Hervorhebung allgemein menschlicher Bedingungen, wie z. B. der Herzensbeschaffenheit, für die Erlangung der Gottesgnade, als Bekämpfung und Zurückweisung des jüdischen Dogmatismus ansehen.

Nach Paulinischer Ueberzeugung musste das ῥῆμα θεοῦ, das Wort, welches Leben spendet und gerecht spricht (nach Lev. 18, 5: ζήσεται ἐν αὐτοῖς) einem solchen auf das Fleisch gebauten Particularismus ewig fern bleiben. Von dem ῥῆμα, welches Heilsgewissheit verleiht, ist Deut. 30, 14 gesagt: „ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου.“ Somit sind die Bedingungen, welche das Heilswort für seine Aufnahme fordert, allgemein menschliche, die sich nicht bloss bei den Juden, sondern auch bei den Heiden finden; στόμα und καρδία treten an die Stelle des γράμμα und der περιτομὴ ἐν σαρκί; Heilserforderniss allgemein menschlicher Natur an die Stelle selbstgemachter jüdischer Heilsbedingungen.

Somit ist der Universalismus des Heils dadurch ausgedrückt, dass das Wort des Glaubens sich eben dort hineingeben will, wo allein Glauben sein kann, nämlich in das Menschenherz, nicht in das jüdische Fleisch, andererseits, dass Paulus ausdrücklich bezeugt: er predige das Wort des Glaubens für Alle welche ein Herz haben, um zu glauben, und einen Mund, ihren Glauben zu bekennen.

Es ist daher das πᾶς des 11. Verses bereits in den vv. 8—10 enthalten und braucht nur, um das logische Verhältniss von 8—10 zu vv. 11—13 klarer hervortreten zu lassen, bei dem Spruche mit ausgedrückt zu werden.

v. 11. Dass Jes. 28. 16 ὁ πιστεύων steht, aber nicht πᾶς ὁ πιστεύων; dass aber, ὁ πιστ. niemanden, der da glaubt, ausschliesst, also dem Sinne nach eben so viel ist, als πᾶς ὁ πιστ., dass endlich der Apostel ein Interesse daran hat, dies hervorzuheben, ist bereits bemerkt worden. Ebenso ist eines Nachweises nicht erst bedürftig, dass Paulus die beiden Verheissungsworte des A. T. Jes. 28. 16 und Joel 3, 5 mit Rücksicht auf die Bipartition in den vv. 9. 10 gewählt hat, nicht um die Richtigkeit seiner Interpretation zu beweisen, sondern um die Uebereinstimmung derselben mit den Grundworten der Verheissung darzuthun.

Nur dann, wenn das Herz mit seinem Glauben auf den Lebendigen aus den Todten gründet, sich also mit dem zusammenschliesst, welcher den Tod überwunden hat, darf es hoffen, dass die Schuld, welche zum Tode führt, in dem Auferstandenen überwunden, dass es also in ihm schuldfrei geworden sei und die Gerechtigkeit vor Gott erlangt habe — kurz: ein solches Herz kann und wird nicht zu Schanden werden, mag es in der Brust eines Juden oder Christen schlagen.

v. 12 führt diese absolut gleiche Stellung Aller, mögen sie den Juden oder Griechen angehören, des Weitern aus, um dann zu der Verheissung, v. 13 (Joel 3, 5) in Betreff der *σωτηρία* aus der *ὁμολογία* (vv. 9. 10) überzuleiten. Eine für das Folgende nicht unerhebliche Meinungsverschiedenheit besteht in Betreff des *κύριος*. Die Frage ist, ob unter *κύριος* Christus zu verstehen sei oder Gott. Für die erstere Auffassung hatten sich bereits Origen. und Chrysosth. entschieden; nach ihnen eine grosse Zahl der namhaftesten Ausleger — wie *M* referirt: Calov, Wolf, Bengel, Böhme, Tholuck, Klee, Flatt, Rückert, de Wette, Fritzsche, Philippi, *H.* Dazu hat sich *M* selbst gesellt und *W* ist ihm gefolgt. Zwar will *M* auf der andern Seite, also auf Seiten derer, welche unter *κύριος* Gott verstehen, die Mehrzahl der Ausleger gefunden haben; er nennt jedoch nur Ammon, Benecke, Reiche, Glöckler, Köllner, wozu *W* noch Theodoret, Theophylact, Grotius und von den Neueren Ew. Umbr., Heng. und Krummacher hinzufügt.

Es werden nun die Gründe zu hören sein, welche man für die erste Auffassung anführt. *W* sagt buchstäblich dasselbe, was *M*; ich finde nicht, dass andere Ausleger auf dieser Seite Besseres gesagt haben und führe daher *M*s Argumente als maassgebend für diese Richtung an. *M* übersetzt: „denn ein und derselbe ist Herr Aller" und fügt hinzu: „der *αὐτὸς* v. 11 ist Christus, mit diesem aber nothwendig identisch der *κύριος* v. 13. Wäre Gott gemeint, so müsste man gerade den christlichen Character der Beweisführung erst hinzutragen (wie Olsh.: Gott in Christo), was aber willkürlich wäre." Ich muss offen bekennen, dass ich nicht fasse, was *M*-*W* unter dem christlichen Character der Beweisführung verstehen. Sie müssten denn voraussetzen, dass der Zusammenhang die directe Beziehung auf den historischen Christus verlange, eine Eintragung desselben jedoch, wenn man *κύριος* von Gott verstehe, in der Weise, wie Olshausen gethan, nicht zulässig sei. Das aber steht ja eben in Frage, ob der Apostel in den vv. 12. 13 von Christo redet, und nicht vielmehr von Gott. Untersuchen wir das Hauptargument von *M*: „*κύριος* in v. 12 muss Christus sein, weil er mit dem *αὐτὸς* in v. 11 und mit dem *κύριος* in v. 13 identisch ist." Für diese Behauptung hat *M* etwas anderes nicht anzuführen, als: es ist nothwendig, dass es so sei. Ganz dasselbe sagt *W*. Der Grund ihrer Zuversichtlichkeit dürfte in der Uebersetzung sich zu erkennen geben: „denn Ein und derselbe ist Herr Aller". Hiernach ist *ὁ αὐτὸς*

Subject, *κύριος πάντων* Prädicat; *ὁ αὐτός*, von *κύριος* abgetrennt, muss nunmehr durch Rückbeziehung erklärt werden, wofür sich am natürlichsten das *ἐπ᾽ αὐτῷ* in v. 11 bietet; also der *αὐτός*, *ἐφ᾽ ᾧ πᾶς ὁ πιστεύων οὐ καταισχ.* ist Herr Aller. Grammatisch möglich ist diese *ἀναφορά*, aber nothwendig, wie behauptet worden, in keinerlei Weise, zumal die Rückbeziehung über den Causalsatz *οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ* — *Ἕλληνος* weg etwas Unbequemes hat, und sich daher mehr empfiehlt: *ὁ αὐτὸς κύριος* beisammen zu lassen und *πάντων* sc. *ἐστὶ* als Prädicat zu fassen, zumal so die rhetorische Concinnität mit dem nachfolgenden *εἰς πάντας* reiner heraustritt.

Der Genit. *πάντων* würde nun entweder als einfacher Abhängigkeitsgenitiv zu fassen sein (s. Winer's Gr. 6 § 30, 5), wie Röm. 8, 7. 1 Tim. 1, 20 u. s. w.; in weiterem Betracht als Genitiv der Angehörigkeit, also hier: derselbe Herr gehört Allen zu; Alle haben gleichen Anspruch, gleiches Anrecht an ihn. Man vergl. Röm. 3, 29: *ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον, οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; Ναὶ καὶ ἐθνῶν.*

Oder man erklärt den Genit. durch Ergänzung des Prädicats aus dem Subject, also so: *ὁ γὰρ αὐτὸς κύριός ἐστι κύριος πάντων.* Sehr instructiv für diese Construction ist Marc. 12, 27: *οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων*, wofür Matth. in der Parallelstelle 22, 32 vollständiger hat: *οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων.* Ich würde die letztere Erklärungsweise vorziehen, und übersetzen:

„Denn derselbe Herr ist Aller Herr."

Es springt sofort in die Augen, dass ein Zurückgehen auf das *ἐπ᾽ αὐτῷ* in v. 11 nicht nur nicht geboten, sondern sogar ausgeschlossen ist, da das in Rede stehende Sätzlein dem nächsten Zusammenhange nach nur erweisen soll, dass kein Unterschied ist zwischen Juden und Hellenen, dieser Beweis aber dadurch erbracht wird, dass Juden und Hellenen einen und denselben Herrn haben.

Somit ist auch die weitere Behauptung hinfällig, dass *κυρίου* in v. 13 mittelst des *κύριος* in v. 12 auf den *αὐτὸς* in v. 11 zurückweise.

Doch mehr, als Grammatisches, hindern mich pragmatische Bedenken, unter *κύριος* in v. 12 Christum zu verstehen. Unzweifelhaft ist mir, dass das Schriftwort in v. 11 (Jes. 28, 16) auf Christum als den zukünftigen Grund- und Eckstein der gläubigen Gemeinde geht, aber ebenso unzweifelhaft, dass der Apostel nicht aus dem, was sich aus der Verheissung geschichtlich entwickelt hat, sondern aus dem, was das Verheissungswort besagt, also innerhalb der Grenzen desselben argumentirt. Im Verheissungsworte selbst aber ist der *κυριότης* des *αὐτὸς* mit keiner Sylbe gedacht. Der Apostel hat ferner nicht gesagt, dass er an diese Grundverheissung sich nur habe anlehnen wollen, um anderes, nämlich die Machtstellung des in Zion gelegten Steins zu besprechen und daran weiteres anzu-

schliessen. — Demnächst stelle ich zur Erwägung, dass, wenn der Apostel das Verheissungswort mit λέγει ἡ γραφὴ anführt, er damit keineswegs das Wort von dem, der es ursprünglich gesprochen, habe ablösen wollen. Wenige Verse vorher (9, 33) lässt er, indem er ausführlicher citirt, den Urheber deutlich hervortreten: ἰδού, τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προςκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου καὶ ὁ πιστεύων — καταισχυνθήσεται. Auch diesen Spruch bringt er mit der Anführungsformel καθὼς γέγραπται, offenbar um das Gotteswort in den Rahmen der Schriftauctorität einzufassen und dadurch für ein zweites in sein Citat mit einbezogenes Schriftwort Anschluss zu gewinnen. Der eigentliche Eingang zu dem Spruch lautet bei Jes. 28, 16: διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος κύριος. ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω κ. τ. λ. Paulus hat es sicherlich nicht vergessen, dass es der κύριος ist, welcher spricht: πᾶς πιστεύων ἐπ᾿ αὐτῷ οὐ καταισχ. So ist denn der κύριος in v. 12 nicht der in v. 11 latente, nachmals als κύριος Ιησοῦς offenbar gewordene Weltheiland, sondern es ist der κύριος, von welchem die Verheissung v. 11 herrührt und von welchem, als dem gemeinsamen Herrn der Menschheit, sich voraussetzen lässt, dass das auf jenem in Zion gelegten Steine errichtete Gotteswerk der Gesammtheit des Menschengeschlechts, und nicht bloss einem Theile desselben zum Heile gereichen werde.

Dass dies keine blosse Vermuthung ist, ergiebt sich mit voller Evidenz aus nachfolgenden Erwägungen:

Der Apostel setzt die Namen des Herrn nicht willkürlich, sondern stets unter Berücksichtigung der besondern Entwicklungsphasen der Heilsoffenbarung, welche mit diesen Namen, so zu sagen, signirt werden. Wir finden fast unmittelbar hintereinander Χριστὸς in den vv. 4. 6. 7, dann κύριος Ἰησοῦς v. 9. Dazu soll nun noch ὁ κύριος in v. 12 kommen. — Χριστὸς ist, wie schon oben bemerkt, dem jüdischen Theologumenon gemäss, welches der Apostel durch Verwendung desselben approbirt, τὸ τέλος τοῦ νόμου; wenn der Messias kommt, muss der Fluch des Gesetzes, bez. die Strafe des Todes ein Ende haben; das messianische Heil, die messianische Glückseligkeit, die Erfüllung des ζήσεται in Lev. 18, 5 liegt hinter dem τέλος τοῦ νόμου. Insoweit ist Paulus einverstanden. Dagegen ist die Auffassung des Messias als κύριος Ἰησοῦς (v. 9) total antijüdisch. Was daher die Juden sonst noch von dem Weltregiment des Messias faselten, darf in keinerlei Weise auf den κύριος Ἰησοῦς erstreckt werden. Es ist ja richtig, dass Gott seinen Sohn gesetzt hat zum Erben über Alles (Hebr. 1, 2), dass sein Rathschluss von Ewigkeit her gewesen, τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐν τῷ Χριστῷ (Eph. 1, 10. Col. 1, 20); aber ebenso gewiss ist, dass Gott Jesum nicht von Ewigkeit her zum κύριος πάντων gemacht hat, sondern dass er seinen Heilsrathschluss in der Zeit ausgeführt, und dass der Ausdruck κύριος Ἰησοῦς recht eigentlich ein historischer Begriff ist. Act. 2, 36: ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραήλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε

*τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε*: Es ist ein Unterschied zu setzen zwischen dem, wozu Gott Jesum gemacht hat und zwischen dem, wozu Gott ihn von Ewigkeit her bestimmt hat. Jesus ist factisch *ὁ κύριος* Aller, die seinen Namen anrufen. 1 Cor. 1, 2. 2 Tim. 2, 22 u. A.; es soll ihm aber Alles unterthan werden (1 Cor. 15, 28), sintemal Gott ihn gesetzt hat zum Haupte über Alles (Eph. 1, 22). Weil aber die *κυριότης* des Herrn Jesu in stricter Beziehung steht zum Reiche Gottes auf der Erde, bez. seiner geschichtlichen Entwicklung, so kann Jesus, oder wie man hier lieber sagt, Christus, nicht der Herr von Juden und Hellenen d. h. solcher, die zum Reiche Gottes noch gar nicht gehören, genannt werden. Vielmehr ist Gott der *κύριος πάντων*, welcher die *πάντες* zum Sohne zieht, und die Boten durch eben diesen Sohn mit der Anerbietung des Heils aussendet.

*Πλουτῶν* auf Gott bezogen, kann nur auf die unerschöpfliche Fülle der Güter und Gaben sich beziehen, welche im Geistlichen und Leiblichen allen Menschen ohne Unterschied des Volksthums und der Nationalität zu Theil werden, sofern sie, wenn sie von unsichtbaren Mächten ihr Gutes erwarten und erbitten, im Grunde genommen doch nur ihn, den *κύριος πάντων* anrufen. Der Reichthum der Gnadenerweisungen stockt darum nicht, dass sie die Quelle noch nicht mit dem rechten Namen nennen, und theilweise dem „unbekannten Gott" Dienst erweisen.

Diejenigen, welche unter *κύριος* Christum verstehen, halten dafür — so auch *W-M* — dass dem christlichen Bewusstsein der *πλοῦτος* sich von selbst verstanden, auch in dem vorherigen *καταισχυνθ.* und in dem nachherigen *σωθήσεται* angedeutet sei. Wie mag doch nur das *πλουτεῖν* Christi über diejenigen, welche ihn anrufen, also bereits in seiner Gemeinschaft stehen, und in dieser Gemeinschaft nur stehen können, weil sie durch ihn der *δικαιοσύνη* theilhaftig geworden sind und die *σωτηρία* erlangt haben — ich sage, wie mag doch nur das *πλουτεῖν* sich bethätigen in einer Mehrung von *δικαιοσύνη* und *σωτηρία*? Eine anderweite Bethätigung des *πλοῦτος Χριστοῦ* etwa in einem reichen Maasse von Geistesgaben anzunehmen, verbietet der Zusammenhang, der nun auf das *καταισχυνθῆναι* und *σωθῆναι* als auf Aeusserungen des *πλοῦτος* hinweist.

Dagegen erscheint, wenn unter *ὁ κύριος* Gott verstanden wird, das *μὴ καταισχ.*, sowie das *σωθῆναι* als die vollendete Kundgebung des göttlichen *πλουτεῖν* an denen, die aus Juden und Hellenen dem Reiche Gottes zugeführt werden.

v. 13. Der wörtlich nach den LXX. citirte Spruch Joel 3, 5 ist nicht durch messianische Deutung als Beleg für die Anrufung, bez. Anbetung Christi herbeizuziehen, sondern in seinem ursprünglichen Sinn zu belassen, nur dass die Perspective für das prophetische *σωθήσεται* von den Zeiten Joels bis zu den Zeiten Christi zu erweitern ist.

*Τὸ ὄνομα κυρίου* ist also auch nicht der Name Christi, sondern der Name des Herrn, von welchem v. 12 die Rede gewesen ist. Soviel ich sehe, ist der Ausdruck lediglich auf das Bestreben zurückzuführen, das göttliche Wesen in seinem Fürsichsein von der Offenbarung desselben in der Welt und für die Welt zu unterscheiden. Die Speculation hilft sich mit der Lehre von den Eigenschaften und Kräften, indem sie zwischen dem eigentlichen Wesen Gottes, welches als solches eben so unerkennbar als unnennbar ist, und zwischen der in der Welt wirkenden Gottesmacht unterscheidet und letztere in Eigenschaften und Kräfte dismembrirt, die von Gott ausgehen, aber summirt noch keineswegs Gott selbst sind. Dagegen will die Offenbarungstheologie von einer solchen Zertrennung des Göttlichen in Gott nichts wissen. — Von Gott in seinem Fürsichsein weiss sie etwas anderes nicht zu sagen, als dass er ist. Ihr weiteres Wissen von Gott und göttlichen Dingen hat zum Quellpunkte und Gegenstande die Offenbarung Gottes im diesseitigen, in sofern und in soweit es Gott gefallen hat, sich den Menschen zu erkennen zu geben, *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* (Röm. 1, 19). Die im Bereiche des Benannten und Nennbaren sich kundgebende Gottesmacht, von welcher wir allein wissen, die wir also allein auch benennen können, wird in der Schrift der Name Gottes genannt, zum Unterschied von dem persönlichen Wesen Gottes, das da in einem Lichte wohnet, dahin niemand kommen kann. — Selbstverständlich kann das *ἐπικαλεῖσθαι* — genau geredet — nur das *ὄνομα κυρίου* zum Gegenstande haben. In jeder Anrufung Gottes liegt aber ein Bekenntniss und Zugeständniss, so dass der Apostel in Joel 3, 5 sehr wohl eine Belegstelle zu dem *ὁμολογεῖν* v. 9 finden konnte.

Der Apostel verbindet jedoch mit seinem Citat noch einen anderen Zweck. Bisher hat er das *ῥῆμα τῆς πίστεως* seinem Inhalte nach exponirt. Jetzt kommt es darauf an, auch das *ὃ κηρύσσομεν* v. 8 ins Licht zu setzen, und zwar als eine nicht zu umgehende Consequenz des zweiten Verheissungswortes. Daher *οὖν* im Anfange des folgenden Verses. Man wolle jedoch nicht übersehen, dass der Apostel sein *κηρύσσειν* in Parallele stellt mit dem *εὐαγγελίζεσθαι* der Friedensboten in Jes. 52, 7; dass er also nicht, wie die neuesten Ausleger (auch *M-W*) wollen, die Absicht hat, speciell die Nothwendigkeit der evangelischen *ἀποστολή* zu fixiren, „um dann den Ungehorsam der Juden mit der Stärke des Contrastes hervortreten zu lassen", sondern dass seine Absicht dahin geht, das tertium comparationis zwischen dem *κήρυγμα* der Boten in Jes. 52, 7 und zwischen dem apostolischen *κηρύσσειν* hervorzuheben und den Satz festzustellen, dass die Heilsbotschaft als solche, mag nun die Rettung aus der Gefangenschaft der Babylonier, oder die Rettung aus der Macht des Teufels und des Todes Gegenstand der Verkündigung sein, eine ausserordentliche Gesandtschaft, ein besonderes Botenamt erfordere. — Man konnte ja wohl die Frage

aufwerfen, ob die in heiligen Schriften fixirte Prophetie nicht für die Kundgebung des Heils genüge. Es liegt aber auf der Hand, dass die auf eine unbestimmte ferne Zeit datirte prophetische Verheissung den Heroldsruf nicht ausschliessen sollte und durfte: *ἰδού, νῦν καιρὸς εὐπρόςδεκτος, ἰδού, νῦν ἡμέρα σωτηρίας.* (2 Cor. 6, 2). Dass das Verheissungswort seiner Erfüllung nicht anders entgegengeführt werden konnte, als durch diesen ausserordentlichen Botendienst, zeigt der Apostel in den vv. 14. 15.

Die Ausleger, welche hier speciell an das apostolische *κηρύσσειν* denken, sind dann freilich genöthigt, auch das alttestamentliche Citat als Weissagung auf den apostolischen Dienst aufzufassen, statt darin einfach eine Parallele desselben zu erblicken, wie es nach meinem Dafürhalten allein zulässig ist.

*M* und andere nach ihm finden in vv. 14. 15 einen Kettenschluss. In der That greifen die vier aufeinander folgenden Sätze in einander, wie Glieder einer Kette. Man wolle jedoch nicht vergessen, dass der Apostel nirgends angekündigt hat, seiner Argumentation die Form eines Kettenschlusses geben zu wollen, dass man also eine gewisse Freiheit der Formgebung nicht wird ausschliessen dürfen. — Gehen wir nunmehr auf das Einzelne ein.

Dass für *ἐπικαλέσωνται*, welches Sinait., ferner die sämmtlichen ältern Uncialen lesen, auch mit der Recept. nach K. L. P. ohne Aenderung des Sinnes das Futur. *ἐπικαλέσονται* gelesen werden könnte, unterliegt keinem Zweifel. *Εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν.* Nicht steht *πιστεύουσι*; es ist also nicht von solchen die Rede, die keinen Glauben an den haben, welchen sie anrufen sollen, sondern von solchen, die keinen Glauben hatten, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass sie nachmals durch die evangelische Predigt zum Glauben gelangen. Fragt man, ob Juden oder Heiden gemeint seien, so ist zu antworten, dass die Subjecte zu *ἐπικαλέσ.* und *ἐπίστ.* unter der Kategorie *πάντες* stehen (vv. 12. 13), jede Auffassung also textwidrig ist, welche diese Verba auf Juden allein oder auf Heiden allein bezieht. Wenn nun aber von beiden gleichmässig gesagt wird: *οὐκ ἐπίστευσαν*, so liegt auf der Hand, dass unter *ἐπίστ.* ein Glauben verstanden sein muss, welches den Juden eben so fern lag als den Heiden. — Der unmittelbar folgende Fragesatz stellt es ausser Zweifel, dass das Nichtglauben bei Juden und Heiden aus einem Nichtgehörthaben, also aus einem Nichtwissen herzuleiten ist. Das Nichtwissen aber kann dem ganzen Zusammenhange nach nur auf das *ὄνομα κυρίου* d. i. auf die Gottesoffenbarung im Bereich des Diesseitigen sich beziehen. Es wird aber nicht gesagt werden können, und ist nicht gesagt worden, dass dies Nichtwissen ein absolutes gewesen sei. *Τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* (1, 19) wird immer vorbehalten bleiben müssen, und bei den Juden noch gar zu vielmehr. Demzufolge kann das Nichtwissen — das Nichtgehörthaben — nur als ein aliquotes gedeutet werden; es wird also nur auf die soteriologischen Zwecke Gottes zu beziehen sein.

Die Juden glaubten nicht an einen Gott, der auch die Heiden zur Theilnahme am messianischen Heil zulassen wolle; die Heiden glaubten nicht, dass der Gott Israels gewillt sei, auch an ihnen den Reichthum seiner Herrlichkeit zu offenbaren. Also: wie sollen sie anrufen, an den die Juden ebensowenig, wie die Heiden, als an den *σωτὴρ πάντων* glaubten?

Welchen Einfluss diese Auffassung auf das Verständniss des nachfolgenden Fragesatzes hat, davon weiter unten. In Betreff des Textes ist zu bemerken, dass der T. R. mit A. K. L. *πιστεύσουσιν* liest, während alle andern Codd. *πιστεύσωσι* haben, (so auch Tsch.-Gebh.). *M* erklärt: quomodo credent ei, quem non audierunt? So die Vulgata. Christus selbst wird als der *κηρύσσων* aufgefasst, im Widerspruch mit dem letzten Fragesatz des 14. Verses. Gewöhnlich nimmt man — auch *W* scheint sich dafür zu entscheiden — das *οὗ* vor *ἤκουσαν* in der Bedeutung de quo (so schon Luther, neuerdings Philippi, Hengst. u. A.) Mit Recht wird dagegen eingewendet, dass *ἀκούειν τινα* = *ἀκούειν περί τινος* sowohl dem N. T., als der attischen Prosa fremd ist. *H* fasst *οὗ* als Ortsadverbium = wo, von *M* als die Conformität der Rede störend bemängelt, wogegen *W* mit Recht bemerkt, dass diese Conformität bereits im folgenden Gliede verlassen wird, *M*s Einwand also nicht Stich hält. Wäre nur *οὗ* in adverbialer Bedeutung dem Zusammenhange entsprechend!

Soviel ich sehe, ist *οὗ* einfach als Genit von *ὅ* zu fassen, und von *ἤκουσαν* abhängig. *Ἀκούειν* wird, wie bekannt, mit dem Genit. der Person (aus deren Munde man etwas hört) und mit dem Acc. der Sache (wenn das eigentliche Object des Hörens ausgedrückt wird), construirt. — Es kommt jedoch im N. T., wie in der profanen Gräcität, häufig genug vor, dass auch die Sache im Gen. steht, dann nämlich, wie die Lexicographen sagen, wenn sie das Hören veranlasst, nicht als Gegenstand des Hörens gedacht wird, so dass *ἀκούειν* eigentlich nicht transitiv zu fassen, die Sache aber, wie ich hinzufügen will, zu personificiren ist (als solche, die sich gewissermassen zu hören giebt). Dieser subtile Unterschied scheint jedoch durch den Sprachgebrauch verwischt zu sein. Wenigstens wüsste ich ihn bei Stellen, wie Marc. 14, 64 *τῆς βλασφημίας*, Luc. 6, 47 *τῶν λόγων*; Col. 1, 23 *τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε* ohne Künstelei nicht aufrecht zu erhalten.

Ich meine nun aber, dass die gewöhnliche Auffassung von *οὗ* = *περὶ οὗ*, von dem lexicalen Bedenken abgesehen, geradezu sachlich unmöglich ist. Die Heiden konnten unmöglich sagen, dass sie von Gott nichts gehört hatten; *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε* (Röm. 1, 19). Ja auf dies Gehört-haben gründet der Apostel sogar ihre Culpabilität. Und die Juden? Sie hatten nicht nur ein eingehendes Wissen von dem Offenbarungsgott, sondern es war ihnen sogar aus dem Gesetz und den Propheten die Kunde geworden, dass Gott auch der Heiden sich

annehmen und sie zur Erkenntniss der Wahrheit führen werde. Immer aber waren sie der Meinung, dass die Prophetie etwas anderes nicht verkünden wolle, als die dereinstige Anerkennung der nationalen Superiorität Israels Seitens der Heiden durch Annahme des Mosaismus. Dass der Wille Gottes sei, Juden und Heiden zu einem einigen heiligen Volke zu machen (Eph. 2, 14. 15), dass die Heiden im Gottesstaate nicht *πάροικοι* sondern *συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* (Eph. 2, 19) sein, also an den vollen Rechten der Mitgliedschaft im Messianischen Reiche Theil haben sollten, das war den Juden das Unerhörte, Unglaubliche, nicht minder aber ein Unbekanntes, Unerwartetes für die Heiden.

Wie mochten Menschen den Namen des Herrn anrufen um die *σωτηρία*, die gar nicht glaubten, sei es, dass sie der *σωτηρία* überhaupt noch bedürftig seien (Juden), oder dass die *σωτηρία*, d. i. die Theilnahme am Messianischen Reiche auch ihnen zugedacht sei! — Es galt, um dem Evangelium den Weg zu bereiten, vor allen Dingen den göttlichen Rathschluss auf dem Wege ausserordentlicher Botschaft kundzugeben. Was Juden und Heiden bis jetzt nicht vernommen, das mussten sie nunmehr hören. Dann erst war die Füglichkeit ihnen gegeben, sich zu entscheiden. Glaubten sie dem Predigtworte, dann war damit zu gleicher Zeit der Glaube an den lebendigen Gott, den *σωτὴρ πάντων*, und durch diesen richtigen Glauben die Willigkeit zur Anrufung desselben gegeben. Der Glaube an den particularen Judengott, oder an das göttliche Wesen, wie die Heiden es sich dachten, war nicht Glaube an den wahren Gott, der helfen wollte und allein helfen konnte — darum Nichtglaube.

Hieraus dürfte zur Genüge erhellen, dass das *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα κυρίου* ein *πιστεύειν τι*, nämlich ein Glauben an die evangelische Predigt zur Voraussetzung hat. Damit ist denn auch aus dem Context die von mir vertretene Auffassung des *οὗ* als Gen. von *ὅ* gerechtfertigt.

*Πῶς δὲ ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος.* T. R. mit L. *ἀκούσουσι*; alle übrigen (auch Tischd. Gebh.) *ἀκούσονται*. Ueber *ἀκούσω* statt *ἀκούσομαι* s. Winer (Gr. 6. S. 76). *Χωρὶς κηρύσσ.* *M-W*: ohne dass sie einen Verkündiger haben; besser: ohne dass ein Verkündiger da ist. Anders Tittm. Synonym. p. 95 *οὐ πιστεύσαντες κηρύσσοντι.* Unrichtig.

v. 15. *Πῶς δὲ κηρύξουσιν.* So T. R. mit einer Anzahl Minusk.; die Majusk. lesen *κηρύξωσιν*. So auch Tisch.-Gebh. — Die Worte *τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην* fehlen in א. A. B. C. Imgleichen lassen A. bis G. den Artikel vor *ἀγαθὰ* weg. Dagegen setzt ihn א. — Tsch.-Gebh. lässt *τῶν εὐαγγελ. εἰρήνην* weg, schreibt aber *τὰ ἀγαθά*. Die alten griechischen Ausleger scheinen beides gelesen zu haben. Theodoret: *Καὶ γὰρ τοῖς ἀποστόλοις, ὁ κύριος ἐνετείλατο εἰς οἰκίαν εἰσιοῦσι λέγειν· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ· κατεμήνυον γὰρ τὰς θείας καταλλαγάς, εὐηγγέλιζοντο δὲ καὶ τῶν ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν.* Ueber die Bedeutung des

Citats für die apostolische Argumentation habe ich mich bereits oben ausgesprochen. Der Wortlaut des Citats weicht von der Uebersetzung der LXX. ab; der Apostel lässt weg, was für ihn unbrauchbar ist, zumal es der poetischen Darstellung angehört (*ἐπὶ τῶν ὀρέων*). Weiter zieht er das רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם zusammen רַגְלֵי מְבַשֵּׂר שָׁלוֹם und setzt für מְבַשֵּׂר den Plural *τῶν εὐαγγελιζομένων*. Alles, was dem Apostel für den Antitypus wesentlich war, hat er beibehalten. — Dass die Jesajanische Stelle auf die Befreiung aus dem Exil geht, haben die Ausleger richtig bemerkt. Gott hat das Herz des Feindes gelenkt; was Niemand zu hoffen gewagt hat, das geschieht. Die Entlassung aus der Gefangenschaft wird verfügt; ausserordentliche Botschafter werden ausgesendet, um die Friedenskunde dem armseligen in der Gottesstadt zurückgebliebenen Häuflein zu verkündigen. Für so grosses Heil hat der Herr seine besondern Herolde. (Das ist das tertium comparationis.) Die Füsse der Friedensboten sind erwähnt, um damit plastisch auszudrücken, dass nicht Männer aus der Mitte der in dem wüsten Lande noch vorhandenen israelitischen Frommen im prophetischen Geiste aufstehen und die Heilsbotschaft predigen, sondern dass Herolde von Aussen gesendet sind, Ausserordentliches in ausserordentlicher Weise verkündigend.

Wer die Schrecken feindlicher Gewaltherrschaft durchlebt, die Stätten der Zerstörung und Verwüstung täglich vor Augen gehabt und geseufzt hat aus tiefer Brust: Herr, wie lange? Der wird den Propheten verstehen, wenn er im Geist und Sinne der Bedrängten ausruft: „wie lieblich sind die Füsse derer, die Frieden verkündigen!"

vv. 16. 17. Ich schicke einen recensus der neuesten Auslegungen voran. Es konnte nicht ausbleiben, dass das *Ἀλλ'* mit dem nachfolgenden Satze durch die verfehlte Auffassung der vorangegangenen Verse bestimmt werden musste. *M* paraphrasirt: „Gleichwohl — ungeachtet die Aussendung von Verkündigern so nothwendig und schriftgemäss erfolgt war — gehorchten nicht Alle (Beziehung auf die ungläubig gebliebenen Juden) dem Evangelium, unterzogen sich nicht Alle der Forderung (des Glaubens), welche die frohe Ankündigung des Messias und seines Reiches an sie stellte". — Unbrauchbar, weil v. 16 lediglich auf den Erfolg geht, welchen die frohe Botschaft der in Jes. 52, 7 erwähnten Friedensverkündiger hatte. Nicht alle kehrten aus dem Exil in die Gottesstadt zurück, sie trauten dem Frieden nicht. — Die apostolischen Erfahrungen in diesem Stück kommen erst nach Feststellung des Canons in v. 17 in Betracht.

*W*: „aber, obwohl mit solchem Nahen der Heilsboten für Alle die Möglichkeit gegeben war, durch Anrufung des Herrn zum Heile zu gelangen — nicht Alle gehorchten der Heilsbotschaft, nicht Alle unterzogen sich u. s. w.", wie *M.* Wieder ist Jes. 52, 7 aus seinem historischen Rahmen herausgenommen und durch sogenannte messia-

nische Deutung den Geschehnissen conformirt, wie sie in der apostolischen Zeit sich entwickelten.

*G*: „das Wort *ἀλλὰ* stellt das, was entstanden ist (durch die Thatsache des jüdischen Unglaubens) in starken Gegensatz zu dem, was hätte entstehen sollen, dem Glauben und dem Heil vor Allem des Volkes Israel.“ Unklar; wie es scheint, aus der unrichtigen Verquickung des Causalsatzes *Ἡσαΐας — ἡμῶν* mit v. 17 hervorgegangen, wie sie von *H* versucht und von *W* bestens acceptirt worden ist. Denn, sagt *W*, der Satz mit *γὰρ* kann nicht die Thatsache, die im Vorigen ausgesprochen, bestätigen wollen, weder als eine in Folge der Weissagung von Gott gewollte (de Wette, Rückert, Phil.), noch als ein tieftrauriges, aber in der Weissagung schon vorgesehenes Factum (*M*), da diese Thatsache ja durchaus keiner Bestätigung bedarf.“ Warum denn soll die Thatsache, dass nicht Alle der frohen Botschaft gehorchten, einer Bestätigung nicht bedürfen? — Die Thatsache ist nicht vom Propheten so, wie sie lautet, referirt, sondern vom Apostel gefolgert; und es war das eine schwer wiegende Thatsache, dass es Leute geben konnte, welche den von Gott selbst gesendeten Friedensboten den Glauben verweigerten. Da war's denn doch keineswegs überflüssig, dass der Apostel das seine Aussage bestätigende Wort des Propheten unmittelbar folgen lässt.

Diese Auffassung passt jedoch den Auslegern nicht, welche den Causalsatz v. 16 mit v. 17 zusammenfassen. Das nämlich soll v. 17 aussagen, dass ordentlicher Weise der Glaube aus einer Botschaft, wie der v. 16 erwähnten, hervorgehe, es also an den Hörern liegen müsse, wenn sie nicht glauben — kommt davon her, dass man die specielle Darlegung von Israels Verschuldung, welche ausgesprochener Maassen erst mit v. 19 ihren Anfang nimmt, schon mit v. 16 beginnen lässt und so in die Präliminarien der apostolischen Anklage die nachmals erst auszuführenden Klagepunkte einmengt.

Ich gehe nunmehr zu meiner eignen Auslegung über.

*Ἀλλὰ* leitet stets einen Satz ein, dessen Inhalt sei es in scheinbarem oder wirklichem Gegensatz zu dem Vorhergehenden steht, wenn nicht, worüber der Zusammenhang zu entscheiden hat, eine abrupte Aeusserung eingeführt wird, deren Gegensatz nicht ausgedrückt ist, wohl aber aus dem Vorangegangenen erschlossen werden soll. Da hier von einer Aposiopese keine Spur ist, werden wir wohl auf die vv. 15. 16 zurückzugehen und darin den Gegensatz zu suchen haben. Es muss darin etwas gesagt sein, welches die *ὑπακοὴ* Aller, die es hörten, erwarten liess. Dem würde dann das *ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν* genau entsprechen.

In der That ist, wie wir ermittelt haben, das der Gedanke des Apostels, dass das *ῥῆμα* von der Erfüllung des Heilsrathschlusses Gottes nur durch ausserordentliche Botschaft an die Menschheit gebracht werden kann, wenn es seinen Zweck erreichen und Anrufung Gottes um das Heil wirken soll.

Nun hatte der Apostel bereits v. 8 behauptet, mit so ausserordentlicher Botschaft von Gott beauftragt zu sein, dass er das Princip des neuen Bundes, die Heilsgewissheit durch den Glauben predigen solle.

Was aber konnte näher liegen, als eine Vergleichung zwischen der Promulgation des Gesetzes, und zwischen der Predigt des Glaubens? Dem Gesetze durch Moses lag sicherlich ein ῥῆμα ϑεοῦ zu Grunde; die Bewährung seines göttlichen Ursprungs schien darin zu liegen, dass Alle, für welche das Gesetz gegeben ward, ohne Ausnahme demselben gehorchten. Nun erhob das Evangelium denselben Anspruch, auf einem ῥῆμα Gottes zu beruhen; dem Gehorsam gegen das Gesetz correspondirt der Gehorsam gegen das Evangelium oder mit andern Worten der Glaube. Erfolgte die Predigt des Evangeliums διὰ ῥήματος ϑεοῦ, so war es jedenfalls befremdlich, dass nicht, wie bei der Promulgation des Gesetzes, eine ὑπακοὴ Aller, die das Heilswort hörten, stattfand.

Aber nicht Alle glaubten dem Evangelio. Der Apostel redet nicht von dem Erfolg seiner Predigt, sondern von dem Erfolg der Friedens- und Heilspredigt Jes. 52, 7. Es gefällt ihm, einleitungsweise zu constatiren, dass es bereits früher bei ausserordentlichen Missionen Gottes an sein Volk so gegangen sei, dass trotz des göttlichen Ursprungs der Botschaft nicht Alle glaubten. Von hier aus liess sich dann leicht die Anwendung auf die Erlebnisse der Sendboten zu des Apostels Zeit ziehen.

Wie schon oben erwähnt, haben wir in dem ersten Satze des 16. Verses nicht die Fortsetzung des prophetischen Wortes, sondern eine Aussage des Apostels vor uns. Zu welchem Zwecke er dieselbe eingeschoben hat, kann nun nicht mehr zweifelhaft sein. Nicht will er damit einen gegnerischen Einwurf zurückweisen, sondern ein Moment aus der prophetischen Relation herausheben, auf welches er bei etwaigen Bedenken gegen den göttlichen Ursprung seines Auftrags in Anbetracht dessen, dass nicht Alle glaubten, sich zurückziehen kann.

Bevor ich jedoch auf den Reingewinn der apostolischen Argumentation in v. 17 eingehe, habe ich noch ein wichtiges und für die Form des 17. Verses bedeutsames Glied, das Citat nämlich Jes. 53, 1 in Betracht zu ziehen. Der Prophet hat im Geist die Friedensboten geschaut, welche die Rückkehr der Exilirten in die Gottesstadt verkündigen. Der Frieden mit der persischen Weltmacht verklärt sich für ihn zum Weltfrieden überhaupt; die σωτηρία aus Feindeshand zur σωτηρία aus den Uebeln insgesammt; vorläufig in der Weise, dass „aller Welt Ende das Heil Gottes sehen soll“ (Jes. 52, 10). Demnächst tritt der Prophet in die Zeit Christi, ja in die Zeit der apostolischen Mission ein: ϑαυμάσονται ἔϑνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν· ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν. Nun erst folgt Jes. 53, 1: κύριε, τίς ἐπίστευσε

τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; der Zeit nach also liegen das οὐ πάντες ὑπήκουσαν, und das τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμ.; weit auseinander — sachlich insofern nicht, als der Prophet seiner Predigt dasselbe ῥῆμα κυρίου zu Grunde legt, wie die von ihm im Geiste geschauten Friedensboten. Der Apostel aber konnte seine Aussage über den Unglauben durch das scheinbar abgelegene Wort des Propheten sehr wohl begründen, da der Unglaube der Menge gegen Gottes Wort, zumal wenn es als ausserordentliche Botschaft sich zu erkennen giebt, stets derselbe gewesen sei.

v. 17. Zunächst der Text! Lachmann, Tischend. und nach ihm einige neuere Commentatoren lesen ῥῆμα Χριστοῦ statt ῥῆμα θεοῦ. *W* hat es unternommen, die Lesart Χριστοῦ aus inneren Gründen zu vertheidigen. Er meint, das artikellose ῥῆμα θεοῦ könnte überhaupt nicht das verkündigte Gotteswort, auch nicht die göttliche Offenbarung (Reiche, Hengst.) bezeichnen, durch welche uns die Kunde vermittelt werde (ähnlich auch *H*), sondern nur ein göttliches Geheiss (Luc. 3, 2. Matth. 4, 4. Hebr. 11, 3), wodurch die Kunde in's Werk gesetzt wird, weil Gott Prediger mit ihrer Verkündigung beauftragt hat (*M*, Tholuck, B. Crusius u. A.). *W* fährt fort: „dasselbe besagt dann aber die richtige Lesart, nur dass sie das Geheiss richtiger, als ein Geheiss Christi bezeichnet, weil Christus es ist, der seine Boten aussendet. Dann aber liegt hierin, dass das Ausbleiben des Glaubens auf einen Ungehorsam gegen das Evangelium zurückgeführt werden kann, da eine auf Christi Befehl ergehende Kunde fordern kann und muss, dass man sie gläubig annehme“. Seltsamer Zirkel: der Apostel will darlegen, dass er das Wort des Glaubens d. i. das Heil in Christo Jesu (v. 9) zu predigen beauftragt sei, und dass es eben dieser ausserordentlichen Beauftragung bedurft habe, um das Verheissungswort v. 13 zu erfüllen. Der ihn aber beauftragt hat, Christum zu predigen, ist eben wieder Christus!

Es ist übrigens nicht richtig, dass das artikellose ῥῆμα θεοῦ nur bedeuten könne: ein göttliches Geheiss. Der Artikel, mag er gesetzt werden oder nicht, verändert in keinerlei Weise den Nominalbegriff, sondern nur die Beziehung desselben. In dem vorliegenden Falle bedurfte es um so weniger des Artikels, als ῥῆμα durch den nachfolgenden Genitiv θεοῦ hinlänglich bestimmt ist. Nun ist ῥῆμα θεοῦ seinem Etymon nach: was von Gott gesagt oder gesetzt worden. Diese Grundbedeutung begreift nicht bloss den Auftrag oder Befehl Gottes in formeller, sondern ebenso in materieller Beziehung in sich: Ῥῆμα θεοῦ sagt: dass Gott befohlen und was Gott befohlen. Nicht anders ist ῥῆμα θ. aufzufassen in den von *W* angezogenen Stellen. Ῥῆμα wird stets Veranlassung und Gegenstand der Verkündigung sein; (vergl. v. 8) niemals aber ist es identisch mit dem Predigtwort (κήρυγμα, εὐαγγέλιον). Das Befehlwort Gottes und das apostolische Predigtwort sind scharf zu unterscheiden.

Nach meinem Dafürhalten ist die Lesart Χριστοῦ in Folge der speciellen Beziehung der vv. 11—16 auf Christus und die apostolische Predigt von Christo, also von der Interpretation aus in den Text gekommen und zwar sehr früh. So schreiben B. C. D*. E., wozu neuerdings das Gewicht des Sinaitic. getreten ist. Doch hat der Correct. C., und mit grösster Wahrscheinlichkeit auch der Revisor der Abschrift A θεοῦ. Von entscheidender Bedeutung aber für θεοῦ ist, dass Clemens Alex., Athanas., Theodor. mopsv., Chrysosth., Theodoret, Männer also, welche der Abfassungszeit der ältesten Codd. sehr nahe standen, in ihren MSS. θεοῦ lasen und die Lesart beibehielten, wiewohl sie κύριος in v. 12 meist von Christo, und die vv. 15—17 von der apostolischen Predigt verstanden.

Wie ist nun v. 17 auszulegen? Es ist nicht bloss mit *M* zu fragen: wie Paulus aus v. 16b ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ, sondern wie er die πίστις ἐξ ἀκοῆς κ. τ. λ., also überhaupt den Inhalt des 17. Verses habe folgern können? Vor allen Dingen wird die Frage dahin zu berichtigen sein, dass eine Folgerung im eigentlichen Sinne nicht vorliegt. Ἄρα ist nicht Consecutivpartikel, wie die Exegeten mit der ältern Philologie constant angenommen haben. Hartung (Lehre von den Partikeln der griech. Sprache I. S. 419 u. flgg.), Nägelsbach, zuletzt Bäumlein (Untersuchungen über griech. Partikel, S. 19 u. flgg.) haben sich mit der Partikel sehr eingehend beschäftigt. Das Resultat ihrer Erörterungen ist denn auch in die neuere Lexicographie übergegangen. Ἄρα deutet nach Pape (3. Aufl.) die Aufeinanderfolge von Begebenheiten an: nun, da; so besonders bei den Epikern; bezeichnet aber auch einen innern Zusammenhang, nicht wie οὖν = folglich, streng folgernd und schliessend, sondern was sich von selbst ergiebt oder man vermuthen kann = nun, also. Oft liegt darin, dass etwas überraschend, wider Erwarten sich an etwas Früheres anreiht, wie unser also auch. Dieser letztere, auch in der attischen Prosa vorkommende Gebrauch giebt dem logischen Verhältniss von v. 17 zu v. 16 das rechte Licht.

Nicht Alle glaubten dem Evangelio. Das wird von dem Propheten Jesaias selbst bezeugt. War denn nun wirklich die Predigt des Propheten eine Predigt, die dazu bestimmt war, Alle zum Glauben zu führen — sie glaubten doch nicht Alle. Hatten sie sich wirklich trotz dieses von dem Propheten selbst zugestandenen Misserfolgs als eine ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ bewährt?

Der Prophet wenigstens bezeugt unerachtet seines Zugeständnisses nachdrücklich die Bestimmung der Predigt, Glauben zu wirken. Wie hätte er sonst sich darüber beklagen können, dass die Predigt so wenig Glauben gefunden, wenn das eben nicht die Bestimmung derselben war, geglaubt zu werden. Aber noch mehr liegt in der Klage. Der Prophet konnte sich nur bei dem beklagen wollen, von welchem er den Auftrag zu predigen empfangen hatte.

So ist denn die Thatsache, dass nicht Alle glaubten und das

dieselbe bezeugende Wort des Propheten so wenig geeignet, die Bestimmung und den unmittelbar göttlichen Ursprung der Predigt in Frage zu stellen, dass vielmehr aus dem Zeugniss des Propheten beides sich klar ergiebt, wie 1) der Glaube aus der Predigt, 2) die Predigt aber durch das Wort Gottes kommt. Und eben dies, nichts anderes will der Apostel nachweisen, sich die Aussprache darüber, weshalb nicht Alle glaubten, vorbehaltend.

Ich würde den Apostel zu verstehen meinen, wenn ich ἄρα mit einem anreihenden nun, also (unterschieden von dem argumentirenden) wiedergebe, könnte aber auch der Deutlichkeit wegen v. 17 etwa so übersetzen: (16b Herr, wer glaubte unsrer Predigt!) Nun, so kommt ja der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Gottes. Der Umstand, dass nicht Alle glaubten, hebt, wie indirect aus der Klage des Propheten hervorgeht, diesen Canon nicht auf, sondern bestätigt ihn.

Zu dem τίς ἐπίστευσε in 16b genügt Theophylact's Bemerkung: τὸ τίς ἀντὶ τοῦ σπάνιοι κεῖται ἐνταῦθα· τουτέστιν ὀλίγοι ἐπίστευσαν.

v. 18. Nachdem der Apostel den Zweck der ausserordentlichen Gottesbotschaften, deren vollendete und darum abschliessende Form der evangelische Apostolat ist, dargethan und gezeigt hat, wie es sich dabei stets um das Heil für alle Menschen, in weiterm Betracht um die Aufhebung des Zwiespalts zwischen Juden und Heiden, also recht eigentlich um den Weltfrieden gehandelt habe, gedenkt er an die Thatsache, dass bereits bei früheren ausserordentlichen Missionen keineswegs Alle das Heils- und Friedenswort glaubten — ein Typus für das, was schliesslich der apostolischen Botschaft widerfahren ist. Paulus ist jedoch noch nicht so weit, über den Erfolg seiner Predigt Betrachtungen anzustellen. Noch weilt er bei dem Worte: οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγ. v. 16. Die οὐ πάντες aber sind keineswegs unter den Juden allein zu suchen. Es ist ja richtig, dass das Citat in v. 15 im historischen Sinne zunächst auf die damaligen Juden ging; aber ebenso richtig, dass der Frieden, welchen die Boten verkündigen, die Aufhebung der Feindschaft zwischen den Juden und der damaligen Weltmacht bedeutete und insofern ein Typus geworden ist von dem allgemeinen Weltfrieden, der durch die Verschmelzung von Juden und Heiden zu einem einigen Gottesvolk mittelst der Glaubenspredigt die Vollendung des Heils und die sichtbare Darstellung des Reiches Gottes auf Erden inauguriren sollte.

Der Heroldsruf: Gott will es! hätte die Juden zum Aufgeben ihrer Sonderstellung bewegen müssen. Sie glaubten aber nicht, dass ihr Gott den Willen haben könne, sie den Heiden gleich zu stellen. Die Heiden haben von je her vor der Vermischung mit den Juden sich gescheut; ihnen war das Volk widerwärtig. Der Gott Israels war überdiess nicht ihr Gott; zu dem κύριος πάντων hatte sich ihr religiöses Bewusstsein ebenso wenig erhoben, wie der Jude zu

diesem Bekenntniss sich neigte, sofern darunter die Erweisung der gleichen Gnade an alle Menschen verstanden sein wollte.

So waren es immer nur wenige, die der Friedensbotschaft Glauben schenkten.

Möglicher Weise konnte das darin begründet sein, dass sehr viele die Botschaft gar nicht vernommen hatten. Würde diese Entschuldigung nicht insonderheit den Heiden zu Gute kommen? Der Apostel nennt die Heiden nicht ausdrücklich, wohl aber führt er v. 19 Israel mit Namen an, im unverkennbaren Gegensatz zu v. 18.

Er hat für beide je eine Frage: *ἀλλὰ λέγω κ. τ. λ.*

v. 18 ist so allgemein gehalten, dass immer noch, was da gesagt ist, auf Heiden und Juden zugleich bezogen werden kann, darum bedurfte es keiner besondern Hervorhebung der ersteren. Verkehrt und auf unrichtiger Auslegung des Capitels beruhend ist die Versicherung *M*s, dass die Beziehung auf die Heiden (von Origen., Calvin, Hengstenb., Fritzsche u. A. angenommen), dem Texte ganz fremd sei.

Das adversative *ἀλλὰ* verbreitet zugleich Licht über die logische Stellung, welche der Apostel den vorangegangenen Versen hat geben wollen. Enthält der 18. Vers, so zu sagen, ein Selbstgespräch des Apostels, in welchem er eine weitere Erklärung des Unglaubens in Erwägung zieht, so können die vorangegangenen Verse eben auch nur aussagen wollen, dass der Unglaube aus einem Bedenken gegen die Bestimmungen und den Ursprung der ausserordentlichen Botschaft sich nicht erklärt.

„Aber ich sage (sc. mir): sie haben doch nicht etwa nicht gehört, (nach *M*) die Predigt ist ihnen doch nicht unvernommen geblieben; umschrieben: es hat doch nicht daran gelegen, dass sie nicht gehört haben?" Das ist eine weitere, immerhin mögliche Erklärung des Ungehorsams.

Ueber *μὴ* in Fragesätzen lehrt Winer (Gr. 6. S. 453) richtig, dass es stehe, wo eine verneinende Antwort vorausgesetzt oder erwartet wird, doch nicht?

*Ἤκουσαν* absolut; *M* ergänzt *τὴν ἀκοήν*. Alle diejenigen Ausleger, welche den allgemeinen Character der apostolischen Argumentation in Cap. 10 verkennen, unter *κύριος* v. 12 Christum, in den nachfolgenden Versen das *κηρύσσειν*, bez. *εὐαγγέλιον* von der christlichen Predigt durch die Apostel verstehen, müssen das *ἤκουσαν* in v. 18 auf die evangelische Missionspredigt beziehen. Abgesehen davon, dass sie dadurch die Concinnität der Darstellung zerstören, indem sie die *ἀκοὴ* in v. 18 in viel speziellerem Sinne auffassen, als die *ἀκοὴ* in den vv. 16. 17, bringen sie sich in die Lage das Citat des 18. Verses aus Ps. 19, 5 in einer Weise zu deuten, die an Willkür Alles überbietet, was bisher unter dem Deckmantel allegorischer Interpretation geleistet worden ist. Ich komme später darauf zurück, nachdem ich zunächst die Frage erledigt habe, was für ein Inhalt denn überhaupt dem *ἀκοὴ* oder dem *ἀκούειν* zu

geben sein dürfte, wenn nicht der Inhalt der apostolischen Predigt. Ich bemerke, dass Paulus die specifisch christliche Heilsordnung nur gelegentlich einer Erläuterung der Vergleichungspunkte zwischen dem ῥῆμα in Deut. 30, 14 und dem ῥῆμα der apostolischen Predigt (τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως) in den vv. 9. 10 berührt; die zweimalige Erwähnung des Christ in den vv. 6. 7 beruht auf einem jüdischen Theologumenon. Der Apostel behandelt in Cap. 10 der Hauptsache nach die Grundlage aller christlichen Missionspredigt: „Gott will, dass allen Menschen geholfen werde.“ Ein und dieselbe σωτηρία für Juden und Heiden — ein und dasselbe Heilsmittel für Alle: das Wort des Glaubens. Den Inhalt dieser Wahrheit, auf welcher alle Predigt beruht, drückt der Apostel v. 12 aus:

οὐκ ἔστι διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος· ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν.

Von hier aus ist zu verstehen, wenn in v. 2 der Apostel den Juden nachsagt, dass sie um Gott eifern, aber nicht κατ' ἐπίγνωσιν. Wer Gott nur als Judengott kennt, hat überhaupt keine Gotteserkenntniss. — Von hier aus erläutert sich, was Paulus von der ἰδία δικαιοσύνη und der δικαιοσ. θεοῦ sagt. Wer für sich eine besondere Gerechtigkeit in Anspruch nimmt, der kennt die Gerechtigkeit Gottes nicht, denn diese ist ein und dieselbe für alle Menschen.

Ich halte das also für den Inhalt der ἀκοή (in dem allgemeinen Sinne, in welchem sie die Grundlage alles κήρυγμα, auch des apostolischen umfasst):

dass ὁ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας κ. τ. λ.

Ob sie nicht gehört haben? — Der Apostel lässt diese Frage durch die Himmel und ihr Heer beantworten. Alle Creaturen, insonderheit die himmlischen, haben Sprache — ihr Klingen und Tönen ist nicht ein im All verschwebender Klang, sondern Kundgebung eines ihnen immanenten, von der ewigen Gottesmacht eingeprägten Gesetzes, darum ein ῥῆμα, und alle die ῥήματα zusammen genommen eine gewaltige, bis an die Enden der Erde ertönende Predigt; alle die Creaturen, insonderheit die Himmelserscheinungen, Boten, welche verkünden, dass Gott ist der κύριος πάντων und πλουτῶν εἰς πάντας u. s. w.

Μενοῦνγε immo vero. Ein einfaches Ja würde genügen. Logisch würde es soviel bedeuten, als: „im Gegentheil“. Mit dieser Uebersetzung würde zugleich die Verneinung aufgenommen, welche man nach dem μή erwartet.

Dass der Apostel mit den Worten des 19. Psalm an die Offenbarung Gottes in der Natur appellirt, darf den nicht befremden, der Röm. 1, 19—21 mit Verständniss gelesen hat. Dort constatirt der Apostel die Unentschuldbarkeit der Menschen, welche die ewige Kraft und Gottheit aus den Werken Gottes erkennen konnten, aber nicht wollten; hier constatirt er die Unentschuldbarkeit der Menschen,

welche die Alles durchdringende und bis an's Ende der Welt erklingende Rede der Himmelsmächte von der Herrlichkeit, welche Gott an allen seinen Werken offenbart, überhören konnten.

Diese ebenso ergreifende, als trotz ihrer poetischen Färbung einfache, dem Zusammenhang sich eng anschliessende Erklärung des Psalmwortes wird in einer fast anstössigen Weise durch die Deutung desselben auf die Erfolge der apostolischen Predigt verzerrt. Da soll nach Etlichen das Evangelium wirklich schon überallhin gedrungen sein (auch nach China, Amerika u. s. w.), wogegen *W* sich begnügt, darauf hinzuweisen, dass die allgemeine Verbreitung des Evangeliums grossartig genug von dem Apostel in den Gang gebracht sei, und sich fortwährend in der Entwicklung befinde. Allein Zukünftiges kann doch nimmermehr als Gegenstand der *ἀκοή* für das damals lebende Geschlecht hingestellt werden. Es hilft nichts, dass *M* bemerkt: Paulus habe die Psalmstelle nicht als Citat beigebracht, sondern dieselbe sich zum Ausdruck seines eignen Gedankens angeeignet. Da müsste man denn doch irre werden an der Wahrheitsliebe des Apostels, ihm wenigstens eine über die Wirklichkeit weit hinausgehende Einbildung zuschreiben.

Am plausibelsten hat noch *G* diese Auffassung dargestellt. Er sagt so:

„Gott hat es an dem Seinigen nicht fehlen lassen. Nein; die, die nicht geglaubt haben (die Mehrheit in Israel), können sich nicht damit entschuldigen, dass die Mission, diese wesentliche Bedingung des Glaubens, an ihnen nicht ausgeübt worden sei. Wie (nach Ps. 19, 1 ff.) der Himmel und seine Heere Gottes Dasein und Vollkommenheiten der ganzen Welt verkünden, und, so stumm sie sind, ihre Stimme erschallen lassen, hinein in das Herz aller Menschen, so ist, sagt Paulus mit einer gewissen Begeisterung, eingedenk seines eignen Predigtamtes, die Stimme der Prediger des Evangeliums erschollen in allen Ländern und in allen Städten der bekannten Welt. Keine Synagoge, die nicht davon erfüllt worden wäre, kein Jude auf der Welt, der mit Recht seine Unwissenheit in diesen Dingen vorschützen könnte." [Und Act. 28, 21. 22?!]

v. 19. Der Apostel ist nunmehr mit seinem Selbstgespräch über die Ursachen des Unglaubens bei Israel angekommen. Israel hatte nicht bloss von dem Himmel und seinen Heeren, von den Kräften des Naturlebens Gottes allwaltende Macht und Herrlichkeit erfahren, sondern war vor allen Völkern der Erde mit der Offenbarung seines Wesens und seines Willens begnadigt worden. War bei anderen das Anschauen der Schöpfungswunder ohne Wirkung auf die Erkenntniss geblieben; bei Israel konnte das nicht geschehen sein. „Aber ich sage (mir): Israel war doch nicht ohne Erkenntniss?"

Der Apostel antwortet mit vier Citaten aus dem A. T., deren Inhalt und Bedeutung für die vorliegende Deduction von den Auslegern sehr verschieden aufgefasst worden ist. Bei der Wichtigkeit

der Sache, insbesondere bei der Beziehung, welche diesen Citaten zur Heidenmission gegeben worden ist, wird eine etwas umfänglichere Besprechung derselben nicht für überflüssig erachtet werden. Ich werde dabei von der Auslegung *H*s ausgehen, weil sie mir Gelegenheit bietet, mancherlei Fragen, welche damit in Verbindung stehen, eingehender zu behandeln.

Es wird freilich nicht vermieden werden können, über die Art, wie *H* das 10. Cap. auffasst, wiewohl sie meiner Auffassung diametral entgegensteht und durch das Vorangegangene für widerlegt zu erachten ist, zu referiren.

Nach *H*s Auslegung stehen die vv. 3—19a im Anschluss an die Worte des 2. Verses *ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν.* Sie enthalten die Bekräftigung dieser Aussage. Mit der Frage *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω πρῶτος*; ist die Schuld Israels entschieden und also die Darlegung zu Ende geführt. Sie besteht nach *H* aus zwei Hälften, erstens aus der Darlegung, dass mit der Erscheinung des verheissenen Heilandes eine Gestalt des Heils gegeben ist, welche den Glauben an ihn zur einzigen und für alle gleichen Heilsbedingung macht (vv. 4—13), und zweitens aus dem Hinweise einerseits auf die in solcher Heilsbedingung gegründete Nothwendigkeit einer Heilszeit, wie die jetzige ist, wo eine Glauben fordernde, aber auch wirkende Verkündigung ergeht, und andrerseits auf die Unentschuldbarkeit derer, welche dieser Verkündigung nicht gehorsam geworden sind, insonderheit Israels (v. 14—19).

*H* findet den Gedankenzusammenhang mit der Frage *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω πρῶτος*; abgeschlossen. Er hält es von vorne herein für unwahrscheinlich, dass demselben auch noch die folgenden Beziehungen auf Schriftstellen angehören sollen, ja vollends für unglaublich, wenn der Apostel hinter den Schriftstellen die Frage, ob denn etwa Gott sein Volk von sich gestossen habe, mit *λέγω οὖν* anfügt und also auf Grund derselben aufwirft, während ein Zusammenhang zwischen den Schriftanführungen und der ihnen vorangegangenen Frage nicht ausgedrückt sei. So *H.*

Aber was sollen denn die Schriftstellen in den vv. 19—21?

Deut. 32, 21 enthält, so meint *H*, eben nur die Ankündigung, dass Gott Israel für seinen Ungehorsam strafen werde. „Im Kriege soll Israel den Völkern unterliegen, und wenn es von ihnen geknechtet und misshandelt wird, soll es gleichartigen Unmuth empfinden, wie Jehovah über den Abfall seiner Gemeinde zu fremden Göttern." Wenn auch jetzt die Weissagung Mosis fortfährt, sich zu erfüllen, so geschieht es, wie *H* sagt, in der Weise, dass die heidnische Welt in diese neue Art gottesdienstlicher Gemeinschaft und unter das Heil, welches hier das Gemeinschaftbildende ist, gesammelt wird, während Israel draussen bleibt, damit es unmuthig darüber werde, ausgeschlossen zu sein. — Ob und wieweit diese Auffassung der Paulinischen Intention entspricht, davon später.

Was die Jesajanischen Stellen anbetrifft, ist *H* von seiner Deu-

tung in „Weissagung und Erfüllung II, 224“ abgegangen; im Commentar bezieht er Jes. 65, 1 nicht, wie früher, auf die Heiden, sondern mit fast sämmtlichen neuern Exegeten auf die abtrünnigen Juden. In 65, 1 sei die Rede von Jehovah's zuvorkommender Gnade, welche er diesem Volke erzeigt habe, als er sich ihm zukehrte, ohne dass es darnach begehrt hatte; dagegen in 65, 2 von der langmüthigen Liebe, mit welcher er dem Volke nachging, als es ihm den Rücken zukehrte und sich von ihm abwendete, statt sich von seinen Liebesarmen umschliessen zu lassen. So habe auch der Alexandrinische Uebersetzer und der Apostel v. 1 verstanden. Dem stehe nicht entgegen, dass der letztere v. 1 mit *Ἡσ. ἀποτολμᾷ καὶ λέγει* und v. 2 mit *πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει* einführt. Beide Sätze sollen nur erklären, mit wie gutem Grunde Gott jetzt thue, was Moses vorhergesagt hatte d. i. dem Volke seinen Undank vergelte. „Weder der Anfang, noch der Fortgang seines Verhältnisses zu Israel ist darnach angethan, dass er es nicht thun sollte. Der Anfang nicht, weil nicht Israel ihn suchte, als er sich ihm offenbarte, sondern er aus freien Stücken sich ihm dargab, und der Fortgang nicht, weil Israel in demselben Maasse nur immer widerspänstig und abtrünnig war, in welchem er ihm in Liebe und Langmuth nachging“. Der Apostel lasse also den Propheten weder die Annahme der Heidenwelt, noch die Verwerfung Israels aussagen.

Was das *ἀποτολμᾷ* in v. 20 betrifft, so meint *H*: die Kühnheit des Propheten bestehe darin, dass er unbedenklich von seinem Volke sagt, es habe dessen nicht begehrt, der sich ihm offenbarte: womit übrigens nicht sowohl etwas zum Nachtheile Israels gesagt, als vielmehr die in solcher freien Gnade bewiesene Güte Gottes gepriesen sein solle, sofern die Rede Jehovah's, welche mit diesem Satze anhebt, eine Rechtfertigung seines jetzigen Verhaltens gegen Israel sei. Nachdem er von freien Stücken sich Israel dargeboten, sein Gott zu sein und dann die ganze Zeit her ihm vergeblich nachgegangen sei, es an sich zu ziehen, so sei es kein Wunder, wenn er jetzt nicht ruhe, bis er ihm seinen Ungehorsam vergolten habe. Erst der zweite Satz (v. 21) sei eine Rüge des Verhaltens Israels gegenüber der liebevollen Langmuth seines Gottes, und ihn leite daher der Apostel mit den Worten ein: *πρὸς δὲ Ἰσραὴλ λέγει*.

Also kurz: die Citate Jes. 65, 1 und 2 sollen das, was Deuteron. 32, 21 als Strafe für Israels Ungehorsam angekündigt ist, rechtfertigen.

Ich muss gestehen, dass ich die Argumentation des Apostels, wenn er wirklich so geschrieben, wie *H* will, unbegreiflich finde. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich ein für den Zusammenhang des Ganzen nicht unwichtiges stylistisches Bedenken in Besprechung ziehen. *H* will *πρῶτος* zu dem Fragesatz ziehen, also lesen: *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω πρῶτος*; Er sagt: *πρῶτος* zu *Μωϋσῆς* construirt, könne nur im Gegensatz zu *Ἡσαΐας* stehen oder im Gegensatz gegen frühere gleichartige Aussagen. Das erstere sei unzu-

lässig, weil das, um was es sich handelt, auch anderwärts sich finde, nicht bloss bei Moses und Jesaja; das andere sei nicht minder unzulässig, weil es sich früher, als in der Thorah nicht finden könne. Diese Einwürfe sind dialectisch gewandt aber nicht richtig. *Πρῶτος* steht hier nicht in Relation zu *δεύτερος*, oder *ἔπειτα*. Die Einführung des *Ἠσαΐας* mit *δὲ* zeigt deutlich, dass der Prophet hier nicht als zweiter in der Reihe der Zeugen erwähnt ist, sondern als einer, der dieselbe Sache, aber noch anders bringt, als Moses, d. i. als einer, der die Aussage des Moses weiter führt oder ergänzt. *Πρῶτος* steht absolut, wie Röm. 3, 2 das adverbiale *πρῶτον* zuerst d. i. vor allen Dingen; das nachfolgende zeigt, dass der Apostel eben nicht zählen will. *Πρῶτος Μωϋσῆς λέγει* heisst wörtlich: als erster (sc. Zeuge der Gottesoffenbarung) sagt Moses; wir pflegen dafür zu setzen: an erster Stelle, in erster Linie. Nun bin ich damit einverstanden, dass hier Moses gesagt ist für Thorah, d. i. für die von ihm niedergeschriebene Gottes-Offenbarung. Demnach würde die Anführungsformel auch so wiedergegeben werden können: „die erste Offenbarungsurkunde sagt". Dass die erste auch die älteste ist, versteht sich von selbst.

Der Apostel beantwortet also die Frage: hat Israel nicht vernommen (sc. die Gotteskunde)? Die älteste Offenbarungsurkunde, für deren Zuverlässigkeit Mosis Namen bürgt, giebt Auskunft. Es haben also diejenigen Exegeten, welche *πρῶτος* mit „schon" oder „bereits" wiedergeben (Tholuck, *M*) sehr recht. Der Ungehorsam Israels ist nicht von neuerem Datum; schon die älteste Urkunde bezeugt, wie Gott, der Herr eine Correctur Israels durch heidnische Völker in Aussicht genommen habe. Man erkennt leicht, was für ein Gewicht auf diesem *πρῶτος* liegt. — Dagegen richtet *πρῶτος*, zu dem Fragesatz gezogen, nur Verwirrung an. Der Apostel hat Israel stark betont. Hat Israel — sonst Gottes Kind genannt, mit allen Gottesverheissungen betraut, aller Gottesgnade gewürdigt — hat Israel nicht vernommen? Diese starke, rhetorisch äusserst effectvolle Betonung des Subjects wird durch das angehängte *πρῶτος* abgeschwächt, ja aufgehoben. Was soll das: hat Israel, das Gott geheiligte Israel, nicht zuerst vernommen? Ist denn hier die Zeitfolge des Hörens im Zusammenhange von irgend welcher Bedeutung? — Uebrigens ist noch zu bemerken, dass *ἔγνω* zwar synonym ist mit *ἤκουσεν*, aber allerdings noch etwas mehr. *Γιγνώσκειν* bezeichnet nicht ein blosses Hören mit den Ohren, sondern ein Hören mit innerem Verständniss. *H* hat unrecht, wenn er meint: in dem letztern Sinne stehe nur *ἐπιγνώσκειν*.

Ich gehe nun zu Deut. 32, 21 über.

*H* will nichts davon wissen, dass das Citat zu der vorangegangenen Frage Beziehung habe. Er hält dafür, dass eben diese Frage die apostolische Darlegung der Schuld Israels abschliesst — eine Auffassung, die der von mir entwickelten diametral entgegensteht, sofern nach meinem Dafürhalten jetzt erst, hinter der Frage, die

eigentliche Verschuldung Israels, die Wurzel seines Unglaubens, zur Aussprache kommt.

*H* konnte auf Grund seiner unrichtigen Voraussetzung in dem Citat etwas anderes nicht erwarten, als die „Ankündigung, dass Gott Israel für seinen Ungehorsam strafen werde“.

Wir dagegen haben Auskunft darüber zu erwarten, welches doch der Grund sei, dass nicht alle in Israel glaubten; nämlich der Heilsbotschaft Gottes für Alle und an Alle.

Die Entscheidung, welche Auffassung die richtige sei, werden wir im Citat zu suchen haben, jedoch wird bei der Interpretation desselben zu berücksichtigen sein, dass wir nicht den Grundtext des Citats, sondern die Paulinische Fassung desselben auszulegen haben, denn zwischen dem Grundtext und dem Paulinischen Text findet insofern ein Unterschied statt, als der Apostel nur die zweite Hälfte des 21. Verses citirt, was um so mehr in's Gewicht fällt, als bei der Interpretation des Grundtextes die beiden Hälften des Verses sich gegenseitig erläutern, also nicht von einander getrennt werden dürfen. Deut. 32, 21 lautet nämlich nach den LXX, wie folgt:

*αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῷ, παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν· κἀγὼ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπὶ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς.*

Die zweite Hälfte des Grundtextes kündigt die Vergeltung an, welche Gott an Israel für seinen Götzendienst nehmen will. Der Apostel lässt die erste Hälfte, damit auch die specielle Beziehung auf die Abgötterei Israels und in weiterer Folge auch die antithetische Parallele zwischen *ἐπ' οὐ θεῷ* (in der ersten Hälfte) und zwischen *ἐπ' οὐκ ἔθνει* fallen. Um die eigenthümliche Modification des Sinnes, welche durch diese Weglassungen entsteht, herauszufühlen, wird nöthig sein, auf die Begriffe *ἔθνος* und *οὐκ-ἔθνος* (Negation und Nomen zu einem Worte verbunden, vergl. Winer Gramm. 6. S. 423) näher einzugehen. Statt eigner Erörterung gebe ich, was Dr. F. W. Schultz in seiner Erklärung des Deuteronomium zu der vorliegenden Stelle sagt:

„Im Grunde ist jedes Volk ausser dem Volk Gottes ein *οὐκ-ἔθνος*, jedes entbehrt mehr oder weniger des wahren Bandes, durch welches erst wahrhaft Gesellschaft und Volksthum bewirkt wird, nämlich des alle einheitlich regierenden göttlichen Willens, vergl. 4, 6. 8.“

Daher auch Israel als das einzige Volk, welches die Merkmale des wahren Volksthums an sich hat, unterweilen *ἔθνος* (im Sing.) genannt wird (statt des gewöhnlichen *λαός*), während der Plural *τὰ ἔθνη* stets die ausserisraelitischen, also heidnischen Völker bezeichnet.

Es ist des Weiteren zu fragen, ob *παραζηλώσω ὑμᾶς* wirklich heisst, was *H* darin ausgedrückt findet: „ich will euch Unmuth erregen“, ob ferner dieser Unmuth auf die Empfindung zu deuten ist, welche Israel haben wird, wenn es „im Kriege den

Völkern unterliegt“. Einer solchen Auffassung konnte nur der Wunsch geneigt machen, statt der Hindeutung auf die Berufung der Heiden, welche man früher in dem Citat fand, der irrthümlichen Auslegung des vorangegangenen Abschnitts gemäss hier eine Ankündigung des göttlichen Strafgerichts zu finden. In Wahrheit ist in Deuter. 32, 21 von Krieg keine Rede. Erst, nachdem eine Reihe von anderweiten Strafübeln als Folgen des Zornes Gottes genannt sind, heisst es in v. 25: „auswendig wird sie das Schwert berauben!“ Wollte man uns wirklich die Annahme aufdringen: der Verfasser des Deuter. hätte in seiner Weissagung von den letzten Dingen unordentlicher Weise die Kriegsübel zweimal genannt, so erhebt dagegen die eigentliche Bedeutung von παραζηλοῦν energischen Widerspruch. *Παραζηλοῦν* heisst: eifersüchtig, neidisch machen. Das rationalistische Mühen, Anthropopathisches möglichst aus der heiligen Schrift zu entfernen, hat die Alten veranlasst, dafür παροξύνειν zu setzen, woraus dann neuerdings ein blosses Unmuth-Erregen geworden ist. Schröder (Comment. zum Deuteron. in der Lange'schen Catene sagt mit Recht: παραζηλ. heisst buchstäblich in unserm Zusammenhange nichts anderes, als was J. H. Michaelis nach van Til anführt, dass es nämlich geredet sei metaphorisch „aus dem Geist eines Liebenden, der sich von seinem Weibe verschmäht sieht, und eine arme Magd statt ihrer nimmt, wie Ahasver statt der Königin Vasthi die Esther“.

Selbstverständlich setzt das „Eifersüchtig machen“ ein einzigartiges Verhältniss Gottes zu Israel voraus. Dass ein solches bestand, bedarf keiner Auseinandersetzung. Die Schrift fasst die Innigkeit desselben unter dem Bilde eines Bundes, ja wohl gar als eheliche Gemeinschaft. Israel wusste, dass dies Bundesverhältniss der tiefste Grund seines Volksthums war, nannte sich daher heiliges Volk, Volk Gottes; es fühlte sich dadurch bevorzugt vor allen Völkern der Erde und rühmte sich Gottes als seines Schutzherrn im eigentlichen Sinne des Wortes.

Es fehlte aber viel daran, dass dies Verhältniss als auf Gegenseitigkeit beruhend angesehn, die Fortdauer desselben also als abhängig von dem Verhalten Israels erachtet wurde. Israel nahm für sich ein Recht auf die Hulderweisungen Gottes in Anspruch; die Verheissungen, welche die Väter empfangen, Beschneidung und Gesetz waren die unveräusserlichen Grundlagen seiner eximirten Stellung unter den Völkern der Erde; die Juden pochten darauf, als auf ihren „Schein“, sie hatten ihr Volksthum zu einem Idol gemacht, dem der lebendige Gott auf unwiderrufliche Weise verpflichtet war. Darum fand keine Mahnung auf Sinnesänderung Eingang; die Ankündigung, dass ihre vermeintlichen Vorrechte auch einmal von ihnen genommen werden könnten, hielten sie für eine leere, weil unvollziehbare Drohung.

Der particularistische Wahn war die Wurzel von Israels Verderben, die Quelle seiner Hartnäckigkeit und seines Trotzes, der

Halt und Grund seiner fleischlichen Sicherheit. Diese nationale Eitelkeit fing schon zu Mosis Zeit sich zu regen an. Dafür ist die vorliegende Stelle urkundlicher Beleg, und so, wie damals, ist es geblieben bis zum Ende der politischen Selbstständigkeit des Volks, ja eine immer mehr zunehmende Steigerung des Grundübels ist eingetreten.

Dem steht nicht entgegen, was Paulus Röm. 10, 2 versichert: *ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν*. Wer eiferte nicht um ein Gut, auf welchem seine Stellung, seine angemaassten und wirklichen Rechte beruhen! Dieser Eifer des profundesten Eigennutzes ist aber nimmermehr ein des heiligen Gottesvolks würdiger und Gotte wohlgefälliger Eifer.

Aber soviel ist auch gewiss: ohne *ζῆλος* kein *παραζηλοῦν*. Eifersucht wird dann eintreten, wenn ein Gut, auf dessen Besitz ich einen Rechtsanspruch zu haben meine und von dem ich ohne Schädigung meiner Stellung und meines Lebensglücks nicht lassen kann, von mir genommen und auf einen andern übertragen wird. Im vorliegenden Falle werden wir als das höchste Gut Israels sein Volksthum und das damit verbundene Recht anzusehen haben, Gottes Hulderweisungen ausschliesslich für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. Dies vermeintliche Recht wollte das Volk in keinerlei Weise fahren lassen; in unsrer Stelle wird ihm aber angekündigt, dass Gott die besondern Hulderweisungen, welche es bis dahin empfangen, auf ein Volk übertragen werde, das eigentlich ein Nicht-Volk sei, sofern es des Grundgesetzes alles Volksthums, nämlich der gleichmässigen Beziehung Aller zu einem Willen, zum Gotteswillen entbehre — und dies Volk werde ein *ἀσύνετον* sein, ein unverständiges, thörichtes, d. i., da aller Weisheit und Einsicht Quell die Gotteserkenntniss ist, ein Volk ohne Erkenntniss des wahren Gottes. Je mehr Israel auf die Gottesoffenbarung sich einbildete und durch deren Besitz sich in den Stand gesetzt meinte, ein Lehrmeister der Unverständigen zu sein (2, 18—20), desto empfindlicher musste für dasselbe die Ankündigung sein, dass Gott, ihr Gott, sich mit einem ungebildeten, irreligiösen Volke einlassen wolle. Wäre auch nur ein Hauch von Selbsterkenntniss in Israel vorhanden gewesen, so hätte einer solchen Drohung allgemeiner Schrecken folgen müssen; ein Volk aber, das sich in seiner Stellung so sicher wähnte — wegen der unwiderruflichen Vinculirung Gottes — konnte über solche Drohung sich höchstens ärgern; allein diese ärgerliche Sache sollte sich dennoch zutragen: *ἐπὶ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς*. Was Gott sagt, das wird und muss geschehen.

Ich bin mit meiner Besprechung von Deut. 32, 21 zu Ende. Schröder (l. c.) sagt: „es liegt in der Stelle allerdings ‘buchstäblich’, was Sack nicht leugnen sollte, die Annahme der Heiden an die Stelle Israels“. Diesem Resultate muss ich, so sehr ich auch sonst in vielen Stücken mit Schröder einverstanden bin, entgegentreten. Es ist nicht gesagt, Gott wolle Israel eifersüchtig machen durch Annahme der Heiden; sondern es ist eben nur von einem

Volke die Rede, welches allerdings nach dem, was oben entwickelt worden ist, ein Heidenvolk sein muss. Es ist weiter nicht gesagt, dass dies ἔθνος ἀσύνετον an Stelle Israels angenommen werden soll. Die Eifersucht wird schon dadurch erregt, dass dem ἔθνος Hulderweisungen zu Theil werden, welche Israel für sich allein beansprucht. Gott verkündigt nicht, dass er das Bundesverhältniss mit Israel auflösen, in summa, dass er mit Israel brechen will, um an seine Stelle die Heiden zu setzen; das verkündigt Gott, dass er mit seinen Hulderweisungen keineswegs an Israel gebunden sei, sondern dass er unter Umständen auch ein nicht-israelitisches Volk mit gleicher Gnade segnen könne, wie er Israel gesegnet habe. — Dass der Grund solches παραζηλοῦν Israels Störrigkeit und Ungehorsam sei, kraft welcher sie sich jeder Willensoffenbarung Gottes widersetzen zu können meinen, welche mit ihrem „Schein" in Widerspruch steht, wird in v. 19 noch nicht gesagt.

Uebrigens wolle man sich aus Röm. 11, 11 überzeugen, dass der Apostel so und nicht anders das παραζηλοῦν aufgefasst wissen will. Hiezu nehme man 11, 14.

Ich fasse meine Auslegung von Deut. 32, 21 dahin zusammen, dass dadurch nicht die Annahme der Heiden an Israels Stelle bezeugt werden soll, sondern die einfache Wahrheit, dass Gott um Israels nationale Ueberhebungen zu brechen, auch Nichtisraeliten in den Bereich seiner besondern Gnade aufnehmen und durch diese Gleichstellung das seiner Privilegien so sichre Volk zu Eifersucht und Aerger reizen werde.

Was Moses bereits gesagt, das konnte und musste Israel wissen. Wir haben also hier in der That eine Antwort und zwar eine durchaus zutreffende auf die Frage: μὴ Ἰσρ. οὐκ ἔγνω;

v. 20. Ueber das Verhältniss von v. 20 zu v. 19 wird sich erst urtheilen lassen, wenn wir über die Stelle, welche v. 20 in der Argumentation des Apostels einnimmt, insbesondere über die Bedeutung der Citate möglichste Klarheit erlangt haben werden.

Das Ἡσαΐας ἀποτολμᾷ will etwas Anderes wohl nicht ausdrücken, als dass die Worte des Jesaias, noch weit hinausgehen über das, was Moses geweissagt. Wer den Muth hat, eine Wahrheit, die schon in ihrer einfachen Gestalt viel Missvergnügen erzeugt hat, in stärkerer Form dem Volk zu sagen, der unternimmt allerdings ein Wagniss, ἀποτολμᾷ. Ich übersetze: Jesaias geht noch weiter und sagt: u. s. w. — Vergl. Winer Gr. 6 S. 417. Bei Weitem die grösste Zahl der Ausleger glaubt den Apostel so verstehen zu sollen, als beziehe er Jes. 65, 1 auf die Berufung der Heiden. Veranlassung dazu hat ohne Zweifel v. 21 mit seiner scheinbaren Antithese: πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει gegeben. Man glaubte, dass dadurch das Citat v. 20 als auf Nicht-Israeliten gehend bezeichnet werde. Auch Luther hat so ausgelegt. Dass die jüdischen Commentatoren fast einstimmig Jes. 65, 1 von ungläubigen Juden gesagt sein lassen, konnte um so weniger in's Gewicht fallen, als es im In-

teresse dieser Exegeten lag, in den prophetischen Schriften etwas nicht zu finden, was als Hinwendung Jehovah's zu den Heiden aufgefasst werden könnte. — In neuerer Zeit ist man jedoch an der recipirten Auslegung irre geworden, weil die Berufung der Heiden in die Argumentation des Apostels nicht zu passen scheint. So wenigstens ist *Hs* Rücktritt von seiner ursprünglichen, der recipirten conformen Auslegung zu der neuerdings vertheidigten aufzufassen, wonach Jes. 65, 1 (v. 20) sich ebenso, wie 65, 2 (v. 21) auf die Juden beziehen soll. *H* ist der Ueberzeugung, dass die LXX. und mit ihnen der Apostel den Propheten ebenso verstanden haben, wogegen Delitzsch (im Comment. zum Jes.) der Meinung ist: der Apostel habe in dem hebräischen Texte eben nur die Berufung der Heiden gefunden, „jedoch sei man an diese apostolische Auffassung gesetzlich nicht gebunden.“ Delitzsch selbst will von einer Beziehung auf die Heiden nichts wissen; er hält dafür, dass das prophetische Wort lediglich auf die durch Unsittlichkeit und Götzendienst abtrünnigen Juden gehe. Ebenso *M*, welcher die apostolische Auslegung dadurch motivirt, dass Paulus in dem götzendienerischen Wesen des abtrünnigen Israel ein typisches Vorbild auf die Heidenwelt gesehen. — wofür *M* von *W* die Censur Falsch erntet, während er selbst dafür hält, dass der Apostel in der Stelle zwar eine Weissagung auf die Heidenwelt gesehen, der historische Sinn aber ein gar anderer sei und sich lediglich auf die götzendienerischen Juden beziehe. Also ebenso, wie Delitzsch. Eine Vermittlung zwischen dem Apostel und dem Propheten wird nicht weiter versucht.

Anders urtheilt der neueste Ausleger des Jesaias, Nägelsbach; der das Verständniss des Apostels für das allein richtige hält und gegen die wiederemporgekommene rabbinische Auffassung eine Reihe stattlicher Bedenken vorträgt.

נִדְרַשְׁתִּי und נִמְצֵאתִי würden, wenn die Gegner Recht hätten, heissen müssen: quaerendum, inveniendum me obtuli, nicht bloss: ich liess mich erfragen, finden; ferner könne גּוֹי לֹא־קֹרָא בִשְׁמִי, wie selbst Delitzsch zugestände, nur von Heiden ausgesagt werden. Auch meint N. aus dem Zusammenhang der Jesajanischen Stellen etwas für seine Auffassung nehmen zu können.

Nun liesse sich freilich dagegen sagen, dass es der oben erwähnten Deutung der Perfecta Niph. eben nicht bedürfe, um die rabbinische Auslegung zu halten, dass ferner גּוֹי לֹאקֹבִשְׁמִי nicht entgegenstehe, denn Israel könne sehr wohl Heidenvolk genannt sein, weil Gottes Name von ihm nicht mehr angerufen wurde.

Ja es liesse sich selbst in Frage stellen, ob der Apostel Jes. 65, 1 auf die Heiden bezogen habe, denn, was zu allermeist dafür angeführt wird, der Anfang des 21. Verses: *πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει*, liesse sich auch so erklären, dass der Apostel durch ausdrückliche Nennung des Namens mit schmerzlicher Emphase habe hervorheben wollen, wie Gott durch den Mund des Propheten Israel, sein hochbegnadigtes Kind, einen *λαὸς ἀπειθῶν καὶ ἀντιλέγων*

genannt habe. „Zu **Israel** sagte er das". Da musste es doch weit gekommen sein.

Ich versuche nun, um dieser Auffassung überall gerecht zu werden, Jes. 65, 1 derselben gemäss zu paraphrasiren und zwar nach dem hebräischen Texte:

> „Ich werde gesucht von solchen, welche mich nicht (nach meinem Willen) fragten; ich ward gefunden von solchen, die mich nicht suchten."

Hülfe, Rettung suchte Israel jedesmal bei seinem Gott, aber nach ihm selbst, d. i. nach seinem Wesen und Willen fragten sie nicht; es kam ihnen nicht darauf an, zu widersprechen und zu widerstreben, wenn die Kundgebung seines Willens ihren particularistischen Gelüsten nicht zusagte.

Dennoch hatte Gott seine rettende Liebe an ihnen offenbar werden lassen, wiewohl sie nicht ihn, den *σωτῆρ πάντων*, sondern den Judengott suchten.

Dieser Sinn liesse sich sehr wohl der bisher dargelegten Paulinischen Argumentation anpassen; nach dem neutestamentlichen Texte, welcher der Version der LXX. folgt, aber die beiden Sätze des 1. Verses umstellt, würde die Paraphrase lauten:

> „ich ward gefunden von denen, die mich nicht suchten (d. i. die helfende Gottesmacht hat Israel in seiner Geschichte stets gefunden, obgleich das Volk nicht ihn, den lebendigen Gott, sondern das Gebilde ihrer nationalen Eitelkeit suchte); ich ward offenbar denen, die mich (um meinen Willen) nicht befragten."

Was die Umstellung betrifft, so hat der Apostel vorangestellt, was ihm für den Fortschritt seiner Argumentation das Wichtigere zu sein schien. Der Sinn des Verses wird dadurch nicht verändert. Er gipfelt in Jes. 65, 2.

Aus dem Vorstehenden wird erhellen, dass auch die Beziehung von Jes. 65, 1 auf die ungläubigen Juden, richtig verstanden und angewendet, dem Zusammenhange der apostolischen Darstellung sich ohne Zwang einfügt, zumal wenn der Eingang zu v. 21 in der oben angeführten Weise aufgefasst wird.

Dennoch scheinen mir die vorgebrachten Argumente nicht ausreichend, um die Beziehung, welche der Apostel nach dem übereinstimmenden Zeugniss der bedeutendsten Ausleger auf gegnerischer Seite in den Worten findet, die Beziehung nämlich auf die Berufung der Heiden aus dem hebräischen Texte zu entfernen. S p r a c h l i c h wird sich gegen die Paulinische Auffassung des prophetischen Wortes nichts Entscheidendes beibringen lassen; s a c h l i c h finde ich die Gegenüberstellung der in der Heidenwelt bereits keimenden Gotteserkenntniss gegen den Ungehorsam und Trotz Israels des Propheten ebenso würdig, wie dem Zusammenhange entsprechend.

v. 21. Das ergreifendste Zeugniss der herablassenden väterlichen Liebe Gottes! Auch d a s vergeblich! — das Volk w i l l nicht gehorchen; es scheut sich nicht, selbst Gotte zu widersprechen, um

das Idol seines Volksthums, um das vermeintliche Recht auf Weltherrschaft kraft der durch Gottes Verheissung ihm zugesicherten Stellung zu wahren.

Dies der tiefste Grund, weshalb Israel keiner Gottesbotschaft, welche das Heil Aller verkündet, Glauben beimisst.

Israel weiss, dass Gott auch einem heidnischen Volk Annahme gewähren kann und will. Deut. 32, 1.

Israel kann es aus dem Munde seiner Propheten wissen, dass das Reich Gottes unter den Heiden bereits seinen Anfang genommen hat, dass Gott also factisch als σωτὴρ πάντων sich erwiesen hat. Jes. 65, 1.

Israel will aber nichts von einer Kundgebung wissen, die seiner nationalen Eitelkeit entgegen ist. — Darum glaubt es keinem εὐαγγελίῳ; es lehnt sich auf und widerspricht. Jes. 65, 2.

## Capitel 11.

Die Wege Gottes mit Israel bis zum Schluss der Welt- und Völkergeschichte. — Die ἐκλογὴ zu des Apostels Zeit ist keineswegs ganz Israel, eben so wenig, wie die Verstockung des Judenvolkes zu des Apostels Zeit den definitiven Abschluss seines Verhältnisses zum Reiche Gottes darstellt. In dem verstockten Volke finden sich immer noch einzelne ἐκλεκτοί; die Ausscheidung derselben dauert an, bis die Fülle der Heiden eingegangen sein wird. Mit dem Eintritt des letzten Christen aus der Judenschaft wird das ganze Israel beisammen sein.

Zum Schluss Ermahnungen des Apostels in Betreff des Verhaltens der Christen zu den Juden. Doxologie.

Die einfache Inhaltsangabe wird darüber keinen Zweifel lassen, dass meine Auslegung des Capitels zu anderen Ergebnissen gelangt ist, als die von hochangesehenen Theologen der Jetztzeit (A. W. G. Franck u. A.) vertretene, nach welcher der Apostel in dem vorliegenden Capitel die am Ende der Geschichte zu erwartende Restitution des Judenvolkes als solches habe lehren wollen.

Es würde zu weit führen, wollte ich mich darauf einlassen, an dieser Stelle auf die Bedeutung einzugehen, welche diese judaisirende Richtung der modernen Exegese für unsre Stellung zu den Bekenntnissschriften sowie zu den kirchlichen und socialen Zeitfragen haben dürfte. Ich habe mich mit dem einfachen Zeugnisse zu begnügen, dass ich die in Rede stehende Auffassung auf Grund der gewissenhaftesten, mit allen mir zu Gebote stehenden hermeneutischen Mitteln durchgeführten Forschung für einen Irrthum halte. Freilich darf ich nicht hoffen, meine Gegner zu überzeugen; sie werden ohne Zweifel dasselbe für sich in Anspruch nehmen, worauf ich mich stütze. Doch, meine ich, um desswillen nicht von der Pflicht entbunden zu sein, meine Auslegung hinzugeben und das Weitere zu erwarten.

v. 1. Hinter *τὸν λαὸν αὑτοῦ* liest Lachm. nach A. D. *ὃν προέγνω,* ohne Zweifel, wie auch W annimmt, aus v. 2 entlehnt. *Λέγω οὖν μὴ ἀπώσατο — αὑτοῦ*; Nach M eine den beiden Fragen in 10, 18. 19 analoge dritte Frage, um einen möglichen Einwand zurückzuweisen, nach de Wette, Philippi Ablehnung einer falschen Folgerung aus den zuletzt angezogenen Prophetensprüchen oder einer von Paulus selbst angezogenen Consequenz. Dagegen greifen *H* und W, ersterer auf 10, 18, letzterer gar auf 9, 1—29 zurück. W meint: der Apostel nehme mit *οὖν* das Problem wieder auf, welches im 9. Cap. ihn beschäftigt hat. „hatte es sich dort nämlich zunächst darum gehandelt, dass die Mehrzahl seiner Brüder nach dem Fleisch des Heiles verlustig gegangen, so war hier von Israel im Ganzen die Rede, so dass es schien, als ob das Volk im Ganzen des Heils verlustig gegangen, oder verstossen sei. Darum wirft er nun die Frage auf, ob dem etwa wirklich so sei, um sie zu verneinen und die Verneinung zu begründen“. — Diese Wiederaufnahme eines Problems aus dem 9. Cap., durch welche Cap. 10 gewissermaassen in Parenthese gestellt wird, imgleichen die dem Apostel untergeschobene Partition, wonach in Cap. 9 der Heilsverlust einzelner Israeliten, in Cap. 11 der Heilsverlust des ganzen Israel behandelt sein soll, gehören, wie ich meine, zu den wunderlichsten Leistungen der modernen Exegese. Doch gehen wir auf die Sache selbst ein. Dem Apostel kommt aus Jes. 65, 2 der Gedanke, dass ein solches Volk verdient habe, verstossen zu werden, aber sofort tritt an die Seite dieses Gedankens ein zweiter: dass eben dies Volk Gottes Volk sei, und noch liegt in der letzten Prophetenstelle dieses beides dicht nebeneinander: die tiefe Verschuldung des unbotmässigen und widersprechenden Volkes, welche eine eventuelle Verstossung hinreichend motiviren würde, und die unbegreifliche Langmuth und Liebe, womit Gott nach diesem Volke, eben weil es sein Volk ist, die Hände ausstreckt. Was der Apostel dabei denkt — also doch die Folgerung für sein Denken — spricht er aus mit *λέγω οὖν — αὑτοῦ*.

„Ich spreche also: es verstiess doch nicht etwa Gott sein Volk?“ Bengel: ipsa populi ejus appellatio rationem negandi continet. — Es ist zu beachten, dass *ἀπώσατο* steht, also der Aorist gesetzt ist, nicht das Präteritum. Ob damals (zur Zeit des Propheten) nicht etwa schon die Verstossung stattgefunden, der Gedanke drängt sich dem Apostel auf. Selbstverständlich würde im bejahenden Falle die Verstossung bis in die Tage des Apostels fortbestanden und den Erfolg gehabt haben, auch den Apostel selbst von der heilsgeschichtlichen Bestimmung Israels auszuschliessen. Die grammatische Form der Frage lässt allerdings eine negative Antwort erwarten. Immerhin aber ist diese Antwort nicht so gewiss, dass der Apostel mit der Fragestellung überhaupt etwas Ueberflüssiges gethan hätte. Jedenfalls hatte er die Sache auf Grund der vorher angeführten Prophetenstelle sorgfältig erwogen; er spricht das Ergebniss seiner Erwägung

in Frageform aus, und antwortet mit μὴ γένοιτο, der bekannten Formel entschiedener Negation, aus welcher eben ersichtlich ist, dass der Fragesatz die Möglichkeit einer affirmativen Beantwortung nicht ganz ausschloss.

Paulus motivirt das μὴ γένοιτο durch seine Person und Geschichte, doch nicht so, wie *M* annimmt, dass er „als echter Israelit das ἀπώσατο patriotischer Weise nicht concediren, sondern nur mit Abscheu zurückweisen kann.“ Welchen Werth hätte doch dies rein subjectivistische Verfahren für die wirkliche Stellung seines Volks! Paulus hat offenbar an seiner Person und Geschichte den objectiven Beweis führen wollen, dass Gott sein Volk nicht könne verstossen haben. Dazu war nun vor Allem der Nachweis nöthig, dass er echt israelitischer Abkunft sei, dann, weil ja allerdings *M*s Einwand berechtigt ist, dass das Beispiel eines einzelnen Auserkornen, also die Ausnahme für das Ganze keine beweisende Kraft hat, die Darstellung der unzweifelhaften Thatsache, dass er in seinem amtlichen Thun die von Gott dem Volke als solchem zugetheilte Bestimmung, der Welt das Licht der Offenbarung zu bringen, erfülle, also Gott die Aufgabe, um derentwillen er Israel in's Dasein gerufen, noch nicht zurückgenommen und, was daraus ohne Weiteres abfolgt, Israel nicht verworfen haben könne. Diese ganze Gedankenreihe, welche ich als zweiten Theil des apostolischen Beweises bezeichnet habe, ist latent in dem καὶ γὰρ ἐγώ, wie *H* sehr richtig angedeutet hat. Der ἐγὼ ist der von Gott bestellte Heidenapostel, der in Stellvertretung seines „Fleisches“ d. h. des ganzen Israel functionirt (11, 13. 14) — und dieser Heidenapostel ist (etwas anderes will der Satz καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης κ. τ. λ. nicht besagen) ein echter Jude! *W* freilich wendet sich gegen diesen *H*schen Gedanken mit dem Einwurf: „er sei völlig hineingetragen; des Paulus Person komme ja hier nur insofern in Betracht, als er doch unzweifelhaft zum Glauben gelangt ist und das Heil erlangt hat“, d. h. sofern er Christ ist. Seltsam. Redet denn hier Paulus als einfacher Christ, oder redet er als Apostel? Ist weniger unzweifelhaft sein Apostolat, als sein Christenthum?! *W* selbst begnügt sich, was v. 1 anlangt, mit dem Fundamente, auf welchem, wie er meint, der ganze Beweis ruht, nämlich mit dem Nachweis der Echtheit der israelitischen Abkunft Pauli; „ἀπώσατο sei in v. 1 nur vorläufig abgewiesen; in v. 2 folge, wie aus ἢ οὐκ οἴδατε deutlich zu ersehen, eine weitere Begründung des οὐκ ἀπώσατο für solche, welchen die erste nicht ausreichend erscheinen möchte. — Gegen dies vage Hin- und Herreden bleiben freilich die *M*schen Bedenken in voller Kraft.

Ἐκ σπέρμ. Ἀβρ., φυλ. Βενιαμίν. *W* richtig: zur Hervorhebung der rechten echten Vollbürtigkeit zugesetzt, vergl. Phil. 3, 5. Act. 13, 21. Der Stamm Benjamin war ja nebst dem Stamm Juda der theocratische Kern der Nation nach dem Exile Esr. 4, 1. 10, 9.

Ich setze trotz W am Schlusse der Auslegung des v. 1 hieher — gewissermaassen zur Wiederholung — was *H* in treffender Weise über den Inhalt des Verses sagt:

„Je betonter ἐγώ ist, desto mehr Gewicht ist darauf gelegt, dass gerade der, welcher hier spricht, selbst auch Israelit, und zwar Israelit von so reiner Abstammung ist. Verstossung Israels, welche Zurücknahme seines heilsgeschichtlichen Berufs wäre, ist unverträglich mit der Thatsache, dass derjenige ein Glied dieses Volkes ist, den Gott dazu bestellt hat, die Heiden in die Gemeinde Christi zu berufen, indem hierdurch ebenda, wo das Reich Gottes von Israel übergeht in das Völkerthum, Israels heilsgeschichtlicher Beruf besiegelt wird!"

v. 2. Ὃν προέγνω. Treffend *H*: „undenkbar ist, dass Gott Israel verstossen habe, nur dann, wenn Gottes Vorhererkennen Israel im Voraus zu dem gemacht hat, was es darnach in Wirklichkeit geworden ist. Denn nur dann bleibt es diess auch so gewiss, als der ihm dadurch gegebene Beruf nicht unverwirklicht bleiben kann. — Von sich gestossen hätte Gott das Volk, welches er zu dem Zwecke hätte werden lassen, damit es im Gegensatz zum Völkerthum sein Volk sei, wenn er dies Verhältniss zu ihm aufgehoben, seine heilsgeschichtliche Bestimmung zurückgenommen hätte." Nur wird dabei sorgfältig zu beachten sein, dass die πρόγνωσις zwar dem Volke einen Character aufdrückt und die Wirkung hat, unter allen Wandlungen der geschichtlichen Verhältnisse diesen Character als solchen dem Volke zu erhalten, nicht aber über die Individuen, die da werden sollen, Verfügung trifft. Diese πρόγνωσις, deren πρό — dem uranfänglichen Rathschlusse Gottes angehört, also vorzeitlich ist, will unterschieden sein von der πρόγνωσις geschichtlicher Individuen, darin mit jener vorzeitlichen πρόγνωσις gleichartig, dass wie dort der Character der Entwicklungsepochen des Reiches Gottes, bez. der die Entwicklung bestimmenden Völker vorweg gesetzt wird, hier die Individuen, deren Eingreifen in die aus der vorgeschriebenen Bahn zufolge der menschlichen Freiheit ausweichende geschichtliche Bewegung Gott für nöthig erachtet, ihrer characteristischen Bestimmtheit nach vorweg gesetzt werden, darin aber von der vorzeitlichen πρόγνωσις auf das Schärfste unterschieden, dass diese, von allem Individuellen unabhängig, den Gang der Geschichte und der Völker mit absoluter Nothwendigkeit ordnet, jene dagegen die individuelle Entwicklung zum Gegenstande hat und derselben gemäss den Eintritt der für die Förderung des Heils maassgebenden Persönlichkeiten bestimmt. Diese individuelle Prognose (v. s. v.) lehrt der Apostel, auf sich selbst exemplificirend, Gal. 1. 15 und 16 und an andern Stellen.

In völliger Verkennung dieses Unterschiedes fasst W das προγινώσκειν in v. 2 folgendermaassen:

„Es kann nur darauf gehen, dass Gott dies Volk ja, ehe er es zu seinem Volke erkor, in seiner ganzen Eigenthümlichkeit gekannt

hat, also auch wusste, dass es im Grossen und Ganzen ein ungehorsames und widersprechendes Volk sei (10, 21). Machte also dies dasselbe ungeeignet, sein Volk zu sein, so würde er es nicht dazu erkoren haben; hat er es aber trotz dieses Vorhererkennens dazu gemacht, so kann er nun nicht, als ob er sich in ihm getäuscht, es als ungeeignet für seine Zwecke verworfen haben."

Das wäre freilich keine apostolische, sondern eine raffinirt advocatische Vertheidigung des jüdischen Anspruchs auf das andauernde Volksthum von Gottes Gnaden! Ueberdiess „ehe er es zu seinem Volke erkor, habe Gott dasselbe in seiner ganzen Eigenthümlichkeit gekannt." So wäre *προγινώσκειν* soviel als erküren, ferner muss doch, ehe ein Erküren überhaupt stattfinden kann, der Gegenstand, welcher erkürt wird, bereits vorhanden sein. Wann nun hätte Gott die Wahl des Volks vorgenommen? Soviel ich weiss, hat Gott nicht unter den vorhandenen Völkern gewählt, sondern dem Volk Israel durch ein Wunder seiner Allmacht geschichtliche Existenz gegeben, in Wahrheit Israel also mit dem Eintritt in die Geschichte als sein Volk signirt. — So musste denn Gott dies Volk so gemacht haben, dass es „im Grossen und Ganzen ein ungehorsam und widersprechend Volk wurde." Und Gott selbst trüge die Verantwortung für Israels Verschuldung.

Das kommt davon her, wenn man das Individuelle gleich in die uranfängliche *πρόγνωσις* mit aufgehen lässt und die Geschichte, statt sie als gottmenschliches Drama aufzufassen, zu der dramatischen Explication eines übermenschlichen Fatums macht.

Wie ist's nur möglich, so etwas dem Apostel als seine eigentliche Meinung unterzuschieben!!

*Ἢ οὐκ οἴδατε.* Ein neues Argument, gegen diejenigen, welche aus den am Schluss des 10. Cap. angeführten Jesajanischen Stellen den Schluss ziehen möchten: Gott habe damals schon sein Volk verworfen. Die Ausleger, auch *M-W*, sind der Meinung: der Apostel habe den Unglauben des jüdischen Volks zu seiner Zeit vor Augen, und das geschichtliche Beispiel aus der Zeit des Elias sei von ihm nur angeführt worden, um zu zeigen, dass trotz der Widersetzlichkeit gegen die apostolische Predigt eine Verstossung des Volks eben so wenig anzunehmen sei, wie sie zu des Elias Zeit, als Alles verloren schien, stattgefunden habe.

Nach meinem Dafürhalten lautet die Frage des Apostels in v. 1: „Gott hat doch nicht sein Volk verworfen? Nämlich, wie *λέγω οὖν* zeigt, wegen seines Ungehorsams und seines Widerspruchs, wovon unmittelbar vorher (10, 21) die Rede war. Also Gott hat doch nicht damals sein Volk verworfen? wobei nachklingt: so dass sein Unglaube an das Evangelium in der als Strafe über das Volk schon damals verhängten Verwerfung Erklärung findet. Ist diese Auffassung, die sich auf den Aorist *ἀπώσατο* stützt, richtig, so widerlegt der Apostel mit jener Geschichte aus Elias Zeit nicht nur die irrthümliche Meinung: das Judenvolk sei bereits von Alters her

wegen seiner Störrigkeit verworfen, indem er zeigt, dass Gott in einem viel schwereren Falle zu des Elias Zeiten die Verwerfung seines Volks nicht verhängt habe, sondern er behandelt diese Geschichte als einen Typus des göttlichen Verfahrens in analogen Fällen und leitet so über zu der Geschichte seiner Zeit (v. 5).

Ich behalte mir vor, einige Unklarheiten der modernen Auslegung später zur Besprechung zu ziehen. Für jetzt einiges Sprachliche und Textkritische:

Die Recepta hat am Schlusse des 2. Verses *λέγων* nach L. Auch der Sinait. liest so, doch hat ein späterer Corrector (c) den offenbaren Zusatz gestrichen. *Ἐν Ἠλίᾳ.* Nicht de Elia, wie Luther, Beza, Calvin und viele Andere, aber auch nicht, wie *M-W* wollen: in der vom Elias handelnden Stelle, denn die heilige Schrift handelt an vielen Stellen vom Elias, sondern: beim Elias d. h. in der Geschichte des Elias. Es ist das eine Breviloquenz, für welche in der classischen Gräcität Thuc. 1, 9, 3 *ἐν τοῦ σκήπτρου ἅμα τῇ παραδόσει εἴρηκεν* (sc. *Ὅμηρος*) angeführt wird: „sofort bei Uebergabe des Scept.“ d. i. bei der Geschichte von der Uebergabe des Scept. hat Homer gesagt. Dass diese Citationsweise bei den Hellenisten, insbesondere bei Philo öfter vorkommt, wird von *M* bemerkt.

*Ὡς ἐντυγχάνει* nicht: näher bestimmende Parallele zu *ἐν Ἠλ. τί λέγει ἡ γραφή* (wie *M-W* angeben), auch nicht abhängig von *οὐκ οἴδατε*, sondern von *λέγει*; Objectivsatz, den Inhalt dessen angebend, was die Schrift sagt, *ὡς* wenig unterschieden von *ὅτι*. Die Schrift sagt aber: „wie er bei Gott vorstellig wird gegen Israel. *Ἐντυγχάνειν τινὶ* convenire, adire aliquem, in der Schrift N. T. fünfmal und auch sonst in der Gräcität häufig; das „an Gott herantreten“ (nicht eintreten vor Gott, wie *G* hat) kann immer nur in Folge eines Anliegens geschehen, hier, wie *κατὰ* anzeigt, um wider Israel Klage zu führen. — Die Klage selbst sollten die römischen Christen kennen, und zwar aus der Schrift (nicht anderswoher, was immerhin, wenn *ὡς* von *οὐκ οἴδατε* abhinge, nicht ausgeschlossen wäre).

v. 3. Der Text recept. liest *καὶ* vor *τοὺς προφήτας* mit D. E. L., in den neuern krit. Ausgaben mit Recht gestrichen.

Die citirte Stelle ist aus 1 Reg. 19, 10. 14, frei nach der LXX. angeführt, und zwar so, dass die beiden ersten Versglieder umgestellt werden, vielleicht zu dem Zweck, das *ὑπελείφθην* von dem *ἀπέκτειναν* zu trennen und ihm so den von Paulus intendirten Sinn zu geben (so *W* unter Bezugnahme auf *H*).

*ἀπέκτειναν* Ahab und Jesabel, unter Mitschuld sämmtlicher Israeliten, sofern sie die Greuelthaten ihrer Herrscher nicht bloss ruhig geschehen liessen, sondern mit ausführen halfen. — *Κατέσκαψαν* von Grund aus zerstört; Nachweise für diese Bedeutung aus der profanen Gräcität geben die Indices, imgleichen die Lexica in Menge.

*Τὰ θυσιαστήρια* hat dem Monismus des Tempels und seiner

Cultusgeräthschaften gegenüber allerdings etwas Auffallendes. Ich weiss darüber nichts Besseres zu sagen, als was Estius bereits gesagt und die meisten Ausleger, auch die neuesten ihm nachgeschrieben haben. Er sagt: „Verisimile est, Eliam loqui de altaribus, quae passim in excelsis studio quodam pietatis Deo vero erecta fuerant; maxime postquam decem tribus regum suorum tyrannide prohibitae fuerunt, ne Hierosolymam ascenderent sacrificii causa. Quamvis enim id lege vetitum esset (Lev. 17, 8 f. Deut. 12, 13 flgg.), ac recte fecerint Ezechias et Josias reges Judae, etiam ejusmodi aras evertendo, tamen impium erat, eas subvertere odio cultus Dei Israel.“

*Ὑπελείφθην μόνος.* So meinte allerdings Elias. *M* und *W* sind der Ansicht: Elias habe dafür gehalten, er sei allein von den Propheten übrig geblieben; der Apostel aber habe, wie v. 4 beweise, um der Anwendung willen, welche er dem Ausspruch des Elias zu geben gedachte, das *μόνος* so interpretirt, als habe Elias sich für den einzigen gehalten, welcher Jehovah treu geblieben.

Ja *W* fügt sogar aus dem Eigenen hinzu: der Fall wäre ganz ähnlich gewesen, wie der in v. 1 berührte, wo nur Paulus übrig geblieben zu sein schien.

Sehr unrichtig. Gott selbst antwortet dem Elias nach v. 4: „ich habe mir noch 7000 Männer übrig gelassen, die ihre Kniee vor Baal nicht gebeugt haben.“ Wenn Gott den Elias so verstanden hätte, wie *M*-*W*, dass er von den Propheten allein meinte übrig geblieben zu sein, so erforderte die Correspondenz des *χρηματισμὸς* mit der Klage, unter den 7000 Männern eben so viele Propheten zu verstehen, was wider allen Sinn und Verstand wäre. Wenn nicht, so kann *μόνος* auch nur so gemeint sein, dass er allein seine Kniee vor Baal nicht gebeugt habe; alle andern hätten sich dem Schreckensregiment des abgöttischen Fürsten gefügt. — Wie aber sind doch nur die Exegeten darauf gekommen, zu *μόνος* etwa *τῶν προφητῶν* zu ergänzen? Doch allein nur durch den ersten Satz der Klage: *τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν.* Welche Stelle nun aber auch diesem Satze gegeben werden mag, es soll damit ausgedrückt werden, dass die Abgöttischen sich nicht gescheut haben, die Propheten des lebendigen Gottes zn morden, um das Volk desto sichrer dem Götzendienst zuzuführen. Das war denn auch vortrefflich gelungen. Die Propheten todt, Elias auf der Flucht — das Volk eine willenlose Heerde. So war der Abfall allgemein geworden, und Elias konnte meinen, allein unter den Israeliten seinem Gotte treu geblieben zu sein. — Man versteht nun, weshalb D. E. L. — und gerade den Claromantanus (D.) halte ich für den am meisten von der Exegese angefochtenen Codex — vor *τοὺς προφ. καὶ* inserirt haben, nicht, um im Hinblick auf das folgende *καὶ* ein Nicht nur — Sondern Auch zu erzielen, sondern um *τοὺς προφ.* besonders herauszuheben: sogar deine Propheten haben sie getödtet!

Am seltsamsten aber ist die Annahme von W: Paulus habe die Sache des Elias sich so zurecht gelegt, dass sie analog geworden sei seiner eignen Sache, seinem eignen Falle. Er auch — allein übrig geblieben (vermuthlich von den Aposteln). Sehen wir uns in der Geschichte des Paulus um, zu der Zeit, als er den Römerbrief schrieb, dann in der Geschichte der Christengemeinde zu Jerusalem, endlich in der Judenschaft, von welcher der Apostel aussagt, dass sie wenigstens *ζῆλον τοῦ θεοῦ* habe, so müsste Paulus alles Unterscheidungsvermögen verloren haben, wenn er seine Zeit mit des Elias Zeit, seine Geschichte mit des Elias Geschichte hätte gleichstellen wollen.

Nicht sich und das Seine wollte der Apostel mit den Persönlichkeiten und Ereignissen jener Schreckenszeit vergleichen, sondern einfach darauf hinweisen, dass Gott selbst damals, als der Cultus des lebendigen Gottes und demzufolge auch das Volk Gottes ausgerottet zu sein schien, dennoch für den Fortbestand Israels Fürsorge getragen, sein Volk also nicht verstossen habe. Das Nähere über das göttliche Wirken und Walten giebt erst v. 5. Inzwischen werden noch einige Bemerkungen nachzutragen sein zu

v. 4. *Ἀλλά*, etwas ganz Anderes ankündigend, als was Elias erwartete. *Ὁ χρηματισμὸς* die Antwort Gottes auf des Propheten Klage; nicht Orakelspruch, ein mehr der heidnischen Anschauung über die Sprechanstalten der Gottheit entsprechendes Wort, im N. T. nur hier; *χρηματίζω* Matth. 2, 12. Vom Ertheilen einer Antwort auch im Class. gebräuchlich. *Κατέλιπον — Βάαλ.* Der Text der LXX. lautet: *καὶ καταλείψω* (so auch die Ed. Complut., Stier-Theile in der Polyglotte, dagegen Tschd. nach älteren Codd. *καταλείψεις*) *ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα τὰ γόνατα ἃ οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ, καὶ πᾶν στόμα ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ.* Tschd. liest *τῷ Βάαλ*, W hält dafür, dass *τῇ Βάαλ* aus der vorliegenden Stelle des Römerbriefs in die spätern Codd. der LXX. geflossen wäre, eine Annahme, welche durch *αὐτῷ* bestätigt wird. Eine Vergleichung dieses Textes mit dem Wortlaut des Citats ergiebt sofort, dass der Apostel von der griechischen Version ganz abgesehen und lediglich nach dem Hebräischen den Sinn von 1 Reg. 19, 18 wiedergegeben hat. Das Perf. וְהִשְׁאַרְתִּי *καὶ καταλείψω* konnte von dem Apostel, der nicht buchstäblich übersetzen, sondern sein Verständniss der Stelle geben wollte, mit *κατέλιπον* ausgedrückt werden. Man vergl. Nägelbach's hebräische Grammat. (4. Aufl. S. 194): „im Allgemeinen steht das Perf. überall da, wo eine der Natur nach zukünftige Handlung als ganz gewiss und so gut, wie geschehen, dargestellt werden soll, sei es, dass eine solche Aussage absolut hingestellt oder durch das Waw conversivum an ein Vorgehendes angereiht werde.“ *Ἐμαυτῷ* mir selbst zum Dienst, statt בְּיִשְׂרָאֵל vom Apostel offenbar gewählt, um, da in Israel nun einmal ein grosser Abfall stattgefunden hatte, prägnanter auszudrücken, dass Gott für den Fortbestand seines

Volkes in Israel Sorge getragen habe. Die ausführlich im Hebräischen dargelegten Modificationen der Baalsanbetung hat der Apostel in den Relativsatz *οἵτινες — Βάαλ* zusammengedrängt. *Οἵτινες* quippe qui, (lauter) solche, welche u. s. w. *Τῇ Βάαλ*, LXX. *τῷ Βάαλ*. Ueber Baal und den Baalscultus in Israel bringt D. Schlottmann in dem biblischen Wörterbuch von Riehm eine lesenswerthe Abhandlung. Die Hauptschwierigkeit hat er freilich nicht gelöst. Es ist und bleibt auffallend, dass *Βάαλ* sowohl bei den LXX, als in den Apocryphen bald den männlichen, bald den weiblichen Artikel hat (Zeph. 1, 4; Hos. 2, 8; 1 Sam. 7, 4. Tob. 1, 5 u. a. St.) Noch auffallender, dass der Apostel, der ohne Zweifel den Text der LXX., welcher *τῷ Β.* liest, vor sich hatte, *τῇ Βάαλ* schreibt. Mit dem Apostel zwar ist *M* bald fertig: „Paulus hat memoriell die Artikel verwechselt.“ Dagegen macht ihm der Geschlechtswechsel bei den LXX. und bei den Apocryphen Schwierigkeiten.

„Ein historischer Grund muss obwalten, sagt *M*, und am entsprechendsten erscheint immer noch die Hypothese, dass Baal als androgyne Gottheit gedacht gewesen sei (so auch Olsh., Phil.), obgleich ein geschichtlicher Nachweis fehlt.“ Damit ist *M* schliesslich doch, wenn sonst die androgyne Natur des Gottes nicht ohne allen Einfluss auf die Setzung des Artikels gewesen sein soll, auf Reiche's so eben verworfene Meinung zurückgekommen, dass Baal generis communis gewesen sei, wenn er auch nicht damit concedirt, dass Baal, wie Reiche will, auch die Astarte bezeichne; er meint nämlich dass 1. Sam. 7, 4 dieser Annahme widerstreite, wo die weibliche Baal und die Astarte neben einander genannt werden. Soviel ich sehe, ist diese Stelle von *M* unrichtig aufgefasst worden, kann daher nicht gegen die Reiche'sche Hypothese zur Verwendung kommen. — Ich meines Theils halte dieselbe noch für die annehmbarste. Unter Baalsdienst wurde beides begriffen: die Verehrung des männlichen, wie des weiblichen Baal. Wo es auf eine Unterscheidung nicht ankam — beide Citate gehörten ja gleichmässig der verabscheuungswürdigen Abgötterei an — da ging die männliche Beziehung *ὁ Βάαλ* voran, auch wenn es sich um den Dienst der Astarte handelte. Dagegen wird letztere ausdrücklich genannt, wenn hervorgehoben werden soll, dass ein Weib, Isabel, eine Gottheit ihres Geschlechtes in den Königspalast Israels eingeführt und Ahab veranlasst, dem Gottweibe zu räuchern, wie er seinem Eheweibe sich zu absoluter Dienstbarkeit hergegeben hatte. Der Cultus der Astharoth war unter allen Culten des Baal bei den Juden von jeher der beliebteste. Richt. 2, 13. 10, 6. 1 Sam. 12, 10. 31, 10; von Salomo sogar begünstigt 1 Reg. 11, 5. 33. — Wie nun, wenn der Apostel, mit der Geschichte seines götzendienerischen Volkes genau bekannt, und Manches, was die Schrift nicht berichtet, aus der Tradition ergänzend, hier statt des allgemeinen *τῷ Βάαλ* das genauere *τῇ Βαάλ* setzt? — Dass die Versuche, unter dem weiblichen Baal

sich Baals Säulen, Baals Bildnisse und dergl. zu denken, als sei τῇ Βάαλ = τῇ εἰκόνι oder τῇ στήλῃ τοῦ Β. halte ich mit *M-W* für unannehmbar.

Noch ist über die ἑπτακισχίλιοι zu bemerken, dass sie eben so wenig arithmetisch aufzufassen sind, wie die 144000 (12 mal 12000) in der Apocalyse (7, 4; 14, 1—5). „Sieben, sagt Bär (in seiner Symbolik des Mos. Cultus I. S. 193) ist die symbolische Zahlsignatur der Heiligkeit, die Bundes- und Cultuszahl und bezeichnet die Uebriggelassenen als eine bundestreue, heilige Gesammtheit, als den „heiligen Samen" des Bundesvolkes (Jes. 6, 13)."

Was nun die Bedeutung der vv. 3 und 4 für den zu beweisenden Satz betrifft, dass Gott sein Volk nicht verstossen habe, so scheint es, als ob aus der Erhaltung von 7000 Getreuen noch nicht der Fortbestand des Bundesverhältnisses zwischen Gott und dem ganzen Volke gefolgert werden könne. *W* zwar meint, dass eine Verstossung überhaupt nur von dem Volke als Ganzen ausgesagt werden könne, weil es Gott als Volk, zu seinem Sohne und Eigenthum angenommen habe. So würden denn 2 Mos. 32, 16. 4 Mos. 14, 12 nicht ganz in der Ordnung sein; es würde ferner eine πώρωσις (v. 7), die als solche, weil sie die Ausschliessung vom messianischen Heil involvirt, der Verstossung gleich kommt, nicht über einen Theil des Volks verhängt werden können.

Abgesehen hiervon, ist aber noch dessen zu gedenken, dass das Gesetz auf die Anbetung der Götzen die Todesstrafe, bez. die Ausrottung aus dem Volke verhängt (2 Mos. 22, 20. 3 Mos 20, 2 flgg. 5 Mos. 13, 2 flgg. 12 flgg. 17, 2 flgg). Somit waren Alle, welche ihre Kniee vor der Baal gebeugt hatten, durch das Gesetz, wenn nicht de facto, so doch de jure aus der Volksgemeinschaft ausgestossen, und es würde richtig sein, was Bär schreibt, dass die übriggelassenen 7000 der heilige Same des Bundesvolkes oder, wie andere sagen, nunmehr der λαὸς τοῦ θεοῦ gewesen.

Nun aber hat eine Vernichtung der götzendienerischen Israeliten nicht stattgefunden. Gott hat die Abtrünnigen wohl gezüchtigt, aber nicht ausgerottet. Sie wurden, nachdem sie Busse gethan, in die Volksgemeinschaft zurückgenommen. Israel ist und bleibt der Name für das Volk Gottes nach seinem historischen Bestande.

v. 5. *Οὕτως οὖν.* So also: in der v. 4 angegebenen Weise, nach welcher Gott in der traurigsten Zeit, wo ganz Israel sich dem Götzendienst zugewendet zu haben schien, doch noch Tausende in seinem Bunde erhalten hatte, so ist auch in Pauli Zeit ein λεῖμμα d. i. ein Ueberbleibsel aus der Zeit des allgemeinen Abfalls, geworden, d. i. zu Stande gekommen und besteht noch (γέγονεν praet.), aber freilich nicht als eine Frucht menschlichen Dazuthuns, nicht als ein Beweis, dass doch nicht das ganze Volk abtrünnig geworden war, sondern dass immerhin noch eine ganze Schaar von Treuen sich vor der Versuchung zum Abfall bewahrt hatte. Ohne Gottes besonderes Eingreifen wären sie alle der Verführung

unterlegen. Darum hatte der χρηματισμός: κατέλιπον ἐμαυτῷ — ἄνδρας auch für Pauli Zeit seine Anwendung; die Treuen waren treu κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος zufolge Gnadenwahl. W legt sich die Sache so zurecht: „dass ein Rest zu Stande gekommen in Gemässheit einer Auswahl, welche göttliche Gnade getroffen d. h. indem Gott sich nach freier Gnade aus der Masse des Volkes diejenigen auswählte, welche er zur Theilnahme am Heile bestimmte, ist geschehen in Folge der göttlichen Ordnung, nach welcher er sich von Anfang an vorbehalten hat, aus den leiblichen Nachkommen der Erzväter die auszuwählen, welche das dem Volk bestimmte Heil empfangen sollen (9, 6—13), und ihnen so seine Gnade zu Theil werden zu lassen, die ihrer Natur nach eine freie ist (9, 11. 16, 18)."

W schiesst weit über das Ziel hinaus. Das οὕτως nöthigt zwischen v. 4 und 5 ein tertium comparationis festzuhalten und das ist nicht die Auswahl der Israeliten für den Zweck der Zueignung des dem Volke bestimmten Heils, sondern die durch Gnadenwahl bewirkte Sammlung eines Restes der Getreuen zu dem Zwecke, dem Volke als solchem den geschichtlichen Fortbestand zu ermöglichen. Soviel ist gewiss, dass es sich wenigstens in v. 4 nicht um die Auswahl solcher handelt, welche das dem Volke bestimmte Heil empfangen, sondern welche durch ihr Vorhandensein anzeigen sollen, dass Gott sein Volk nicht verstossen habe. Ein weiteres will, soviel ich sehe, auch v. 5 nicht sagen.

Ein Abfall des Volkes in seiner Gesammtheit, würde die Aufhebung des Bundesverhältnisses zwischen Volk und Gott zur unausbleiblichen Folge haben. So lange aber noch Getreue da sind, so liegt, sofern Getreue nur κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος da sein können, die Gewissheit vor, dass Gott sein Volk nicht verstossen hat, wozu sonst die ἐκλογή.

v. 6. Aber — so konnte man sagen — Gott hat die Werke der frommen Israeliten angesehen; seine Gnadenwahl, — denn immerhin konnte es als Gnade angesehen werden, dass Gott sich durch die Werke Etlicher bestimmen lassen wollte, das ganze Volk nicht zu verstossen — seine Wahl wäre also doch auf die Werke der Getreuen zurückzuführen. So hatte man bereits aus dem Werke Abrahams (4, 2) die Gnadenstellung seiner Nachkommen bei Gott hergeleitet; der jüdischen Dialectik lag dieser Gedanke nicht fern.

*Εἰ δὲ χάριτι.* Wäre diese Voraussetzung lediglich die des Apostels, etwa nur entlehnt aus der ἐκλογὴ χάριτος in v. 5, so läge eine einfache petitio principii vor; die Argumentation entbehrte eines objectiven Grundes. Nun aber durfte Paulus auch Werkgerechten gegenüber als zugestanden ansehen, dass der Fortbestand des heiligen Volkes ein Werk der göttlichen Gnade sei, nur schliesse diese Gnade die Werke nicht aus, sondern fordere sie. Der Apostel tritt diesem Wahne entgegen. Es sei nicht zulässig, die Gnade Gottes als Princip anzuerkennen, ihre factische Bethätigung aber zu negiren. Was in Gott ist (ἡ χάρις), das muss ebenso

gewiss auch werden, d. i. in die Geschichte eintreten und sein Wesen realisiren. Die Gnade in Gott muss auch Gnade werden, d. h. als Gnade erscheinen können. Das ist aber nicht möglich, wenn ihr diametrales Gegentheil: die Werkgerechtigkeit sich entgegenstellt. Aut — aut: wenn etwas aus Gnaden geschieht, dann nicht mehr aus Werken, sonst wird (erscheint) die Gnade nicht mehr (als) Gnade.

Die Ausleger, auch *M-W* nehmen die Ergänzung zu dem elliptischen *εἰ δὲ χάριτι* aus v. 6, etwa so: *εἰ δὲ χάριτι λεῖμμα γέγονεν*. Ebenso soll *ἡ χάρις* die bestimmte *χάρις* sein, welche die Auswahl getroffen hat. — Meine Meinung ist, dass der Apostel bereits auf dem Wege ist, den Gegensatz zwischen *χάρις* und *ἔργοις* allgemeiner zu fassen. — Ob so oder so ausgelegt wird, der Sinn dürfte dadurch nicht sonderlich modifizirt werden.

*Εἰ δὲ ἐξ ἔργων — ἔργον*. So B. L. und in ℵ der Corrector c. Zur Empfehlung mag diesem Elzevirschen Zusatz dienen, dass Chrysost. ihn in seinem Cod. gelesen hat, ebenso dass die Syr. Version dafür eintritt. Dagegen fehlt dieser Passus bei ℵ. A. C. D. E. F. G., einer Reihe von Uebersetzungen und allen lat. Vätern. Daher als Interpolation von Erasmus, Grot., Wetstein, Griesb., Scholz, Lachmann und in der Tschd.-Gebh. Ausgabe trotz der Vertheidigung von Fritzsche und Reiche (Comment. Critic. 1 p. 68 ff.) verworfen. Auch *M* ist für die Entfernung des Passus aus dem Texte, wegen des Uebergewichts der Gegenzeugen und der völligen Entbehrlichkeit des Satzes für die Argumentation. Dazu kommt, dass der einzige Hauptcodex, der die Worte hat (B.), am Schlusse *χάρις* liest statt *ἔργον*. — Neuerdings hat sich *W* entschieden für die Aechtheit ausgesprochen; er findet den Satz hinreichend bezeugt, und, was den Inhalt betrifft, keineswegs überflüssig. Was mich betrifft, so hat mich *W* weder von dem Einen, noch von dem Andern überzeugen können. — Die Auslegung bietet übrigens keine Schwierigkeit.

v. 7. *Τί οὖν*; wie ist's (oder wie steht's) also? kürzer: was folgt? Fraglich ist für die Ausleger gewesen, woraus der Apostel gefolgert wissen will, ob daraus, dass, wie nunmehr bewiesen worden, Gott sein Volk nicht verstossen hat, (so de Wette, Fritzsche, Philippi aus vv. 2—6) oder aus der Parallele v. 5, speciell aus dem *λεῖμμα* (so *M* und *W*). — Holsten geht sogar auf 10, 16 zurück und meint, der Apostel frage nach dem wahren Grunde der dort angeführten Thatsache, nachdem er gezeigt, dass die Verstockung des Volks nicht der Grund gewesen sein könne. Noch andere (wie Reiche), ziehen die Worte *τί οὖν — ἐπέτυχεν* zu einer Frage zusammen, und lassen dann *ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτ.* die Antwort sein. *H* ebenso; er übersetzt: wohl aber hat u. s. w. — Abgesehen von der Wunderlichkeit und Künstelei dieser Auffassung, ergiebt sich bei logischer Zergliederung von v. 7 sofort, dass der Apostel aus vv. 5. 6 folgert und dass *Ὃ ἐπιζητεῖ — ἐπωρώθησαν* die Antwort sein muss auf *τί οὖν*;

Denn was Israel nicht erlangt hat, folgt mit Nothwendigkeit aus dem, was die ἐκλογὴ erlangt hat; eben dies aber sagt v. 5, dass nämlich die Gnade Gottes, nicht die Werke, Grund gewesen sei der Wahl des λεῖμμα. So verdankt die ἐκλογὴ ihr Vorhandensein lediglich dem Umstande, dass sie die Gnade Gottes erlangt hat. Dass diese Gnade den ἐκλεκτοῖς nicht aufgedrungen worden ist, sondern denen gewährt sein wird, von welchen Gott wusste, dass sie dieselbe nicht von sich weisen würden, dass also eine entsprechende innere Dispostion d. i. Glaube an die Gnade bei den Betreffenden vorhanden gewesen sein muss, versteht sich von selbst. Bei alledem war es ein absolut freier Gnadenact Gottes, der bei der Auswahl die jedenfalls erst keimende Glaubensdisposition, also die Disposition für Göttliches berücksichtigte.

Was die ἐκλογὴ erlangt hatte: dies, dass sie nunmehr bei Gott in Gnaden stand, hatte Israel in seiner Gesammtheit, also als Volk, nicht erlangt. Es ist auf das Bestimmteste daran festzuhalten, dass in Betreff des Volksthums die ἐκλογὴ keineswegs von Israel geschieden ist, sondern zur Zeit noch unzertrennlich damit zusammenhängt; wie könnte sonst der Apostel sagen οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρ.? Nur dann, wenn die ἐκλογὴ ein pars populi ist, können die ausserhalb der ἐκλογὴ Stehenden οἱ λοιποί (sc. populi Israel) genannt werden.

Somit hat der Apostel lediglich aus v. 5 gefolgert. Es hat Israel in seiner Gesammtheit nicht erreicht, was die ἐκλογὴ erreicht hatte. Was ist das nun aber? Was sollen wir unter dem Objecte des ἐπιτυχεῖν uns denken? — W sagt in Uebereinstimmung mit M: „Was aber Israel erstrebt hat und noch erstrebt [ἐπιζητεῖ, so richtig], das ist nach 9, 31 flgg. die Gerechtigkeit und zwar als eine auf dem Wege eigner Leistungen zu erlangende oder die eigne Gerechtigkeit (10, 3); denn nur bei einer solchen kann von einem ἐπιζητεῖν, welches nothwendig allerlei Werkthätigkeit voraussetzt, die Rede sein.“ Es ist ja richtig, dass Israel das Heil — wie es sich auch in seinen Vorstellungen gestaltet hatte — von seinen Werken erwartete, aber Gerechtigkeit erwartete das Volk auf diesem Wege nicht; es ging vielmehr von der Voraussetzung aus, von Abstammungs- und Beschneidungswegen im Besitz der Gerechtigkeit zu sein, daher der Begriff: eigne Gerechtigkeit; was man aber zu eigen hat, das erstrebt man nicht mehr. Wonach Israel jagte, das war nicht die δικαιοσύνη, sondern ein νόμος δικαιοσύνης 9, 31 — will sagen: eine von der Gerechtigkeit (versteht sich der eignen) ausgehende rechtskräftige Bestimmung (Gottes) über seine Gnadenstellung, bez. über seine Privilegien den Völkern gegenüber.

Nun wolle man weiter in Betracht ziehen, dass wenn der Apostel in der vorliegenden Stelle als Object des ἐπιζητεῖν die von Israel gemeinte Gerechtigkeit gedacht hätte, dieselbe Gerechtigkeit wegen des correspondirenden ὃ— τοῦτο) auch zu dem ἐπιτυχεῖν der ἐκλογὴ hinzugedacht werden müsste.

Das geht nicht; eine derartige Gerechtigkeit hat die ἐκλογὴ weder erlangt noch erlangen wollen.

Wollten wir σωτηρία als das dem ἐπιζ. und ἐπιτυχ. gemeinschaftliche Object setzen, so würde dieselbe Reflexion wiederkehren.

So werden wir genöthigt, das zu thun, wozu der Text uns ohnehin auffordert, das Object den vv. 5 und 6 zu entnehmen; es ist kein anderes, als die Gnade Gottes, denn das war auch Israels Streben, bei Gott in Gnaden zu stehen, ja aus den Werken Gottes Gnade sich gewissermaassen zu verdienen — ein Unsinn, den Paulus in v. 6 mit kurzen, aber kräftigen Schlägen zurückweist. Denn sie bedurften ja zur Durchführung ihrer Ansprüche der Allerhöchsten Macht, deren Gunst und Mitwirkung sie durch ihre Werke zu erlangen, bez. sich zu erhalten hofften.

*Τοῦτο.* Accus. nach ἐπιτυχεῖν selten, besonders wenn das Object. durch ein Substant. ausgedrückt ist, wie Plat. Rep. IV, 431 c. Was Matthiae § 328 über den Accus. bei Verbis des Geniessens sagt, trifft hier nicht zu. Anwendbar ist Krüger's Anm. 5 zu § 47, 14 seiner Gramm.: „bei den übrigen Verben des Strebens, Erlangens u. s. w. findet sich zuweilen neben dem Genitiv das substantivirte Neutrum eines Pronominaladjectivs im Accus." Begreiflich. Der Genit. nach Verben des Strebens u. s. w. ist partitiver Natur; dagegen nimmt ein neutrales Pronomen den Gegenstand, welchen dasselbe vertritt, ganz und voll auf, ist also zur Bezeichnung eines blossen Berührungsverhältnisses mit dem Subject nicht geeignet; es ist vielmehr ein Aneignungsverhältniss gesetzt, wie es beispielsweise bei ἐπιτυγχάνειν (τινὶ auf etwas treffen, stossen; τινὸς etwas erreichen) nur selten gedacht werden dürfte. — Uebrigens liest die Recept. τούτου; dagegen sämmtliche Majusk. τοῦτο.

*Ἐπωρώθησαν*, sie wurden verhärtet sc. von Gott, d. i. nach *W* in der verkehrten Richtung, die sie eingeschlagen, so verfestigt, dass sie für allen Antrieb zur Aenderung derselben unempfänglich (gefühllos, wie mit einer Schwiele überzogen) gemacht sind. *W* bemerkt gegen Holsten und de Wette sehr richtig: „so ist also nicht ihre verkehrte Richtung (9, 31 flgg. 10, 3) auf diese Verstärkung zurückgeführt (Holsten), als ob Paulus, was er bisher als subjectiv verschuldet angesehen, jetzt wieder vom objectiven Standpunkt betrachte (de W.), sondern umgekehrt ihre Verhärtung als ein Strafgericht über die eingeschlagene verkehrte Richtung aufgefasst, in der sie nunmehr verharren müssen, nachdem sie dieselbe nicht haben verlassen wollen (10, 21)".

Ueber πωρωθῆναι und πώρωσις werde ich mich ausführlicher zu v. 25 aussprechen. Nur möchte ich hier noch aus *M* aufnehmen, was *W* in seinem Commentar nicht aufgenommen hat: „πώρωσις ist die Unempfänglichmachung an Verstand und Willen in Betreff der Aneignung des Heils in Christo".

v. 8. Schriftzeugnisse, dass und wie die πώρωσις als Gottes gerechte Strafe von den Propheten vorausgesagt sei. *Ἔδωκεν* —

κατανύξεως Jes. 29, 10, damit zu einem Spruch verbunden die nach LXX. frei citirte Stelle Deut. 29, 3. Auch ist ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας nicht durch Parenthesirung des 8. Verses bis ἀκούειν, wie noch Griesbach und Knapp gethan haben, abzutrennen und auf ἐπωρώθησαν in v. 7 zu ziehen, sondern als zeitgemäss veränderter Bestandtheil von Deut. 29, 3 (wo hinter ἀκούειν steht ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης) anzusehen. Καθὼς (wofür Tischd. nach א B καθάπερ liest) γέγρ. lässt die Schriftworte, welche von einer Verstockung des Volks zur Zeit des Jesaias und des Mose handeln, als eine Weissagung erscheinen auf die jüdische Verstockung gegen das Evangelium. (So *W.*) Ἔδωκεν αὐτ. ὁ θ. bezeichnet die nachfolgenden Accusat. als Strafen Gottes. Auch hier ist zu sagen, wie bei πώρωσις: eine Schlaffheit, aus welcher das Volk sich nicht aufraffen will, straft Gott, indem er auf die unablässig wiederkehrenden Fälle der κατάνυξις das πνεῦμα κατανύξεως folgen lässt, also das ursprünglich freie Thun zu habituellem macht, aus welchem der Sünder sich nicht mehr emancipiren kann. Gleichermaassen verlieren die Augen zur Strafe für constanten Missbrauch die Fähigkeit, die Greuel des Gottwidrigen zu erkennen, wie die Ohren schliesslich nicht mehr das Gottwidrige heraushören. — Die Verstockung erstreckt Gott auch auf das Gebiet des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens. Dass es so kommen werde und müsse in Israel, hat das prophetische Wort ihm vorausgesagt. Πνεῦμα κατανύξεως רוּחַ תַּרְדֵּמָה; nach dem Hebräischen Geist tiefen Schlafs; nach dem Griechischen einen Geist der Befangenheit, der Umnachtung. Selbstverständlich ist die Grundbedeutung von νύσσειν = stechen, schlagen, stossen festzuhalten; κατανύσσειν würde daher sein: niederstossen, und etwa zu beziehen sein auf das Niederhalten jeglicher Erhebung zu etwas Höhern, so dass die Wirkung des πν. κατανύξ. ein Traumleben sein dürfte. Das Wort ist so selten, dass sich aus der Analogie leider etwas nicht entnehmen lässt. *W* greift zurück auf κατανύσσεσθαι, compungi, welches „bei den LXX. und den Apocr. von tiefem innern lähmenden Betroffenwerden durch Schmerz, Furcht, Staunen u. s. w., gebraucht wird, wodurch man verblüfft und wie vom Schlage gerührt wird“. Also ein Geist, der einen Zustand der Unempfindlichkeit herbeiführt; ein Geist der Betäubung, des Taumels, Schwindels. Nach *M* ein dämonischer Geist. In Wahrheit ist es eine Bestimmtheit des Menschengeistes, welche Gott, wenn keine Sinnesänderung eintritt, zu einer Macht erhebt, die den Sünder absolut beherrscht. Der Mensch giebt sich dem Schwindelwesen hin, τῇ κατανύξει; Gott giebt schliesslich τὸ πνεῦμα καταν. Eigenthümlich Calvin: Spiritum vocat compunctionis, ubi scilicet quadam fellis amaritudo se prodit, imo etiam furor in respuenda veritate. Aehnlich Luther einen erbitterten Geist. Doch dürfte nicht gerathen sein, bei der Begriffsbestimmung von κατάνυξις das hebräische Wort zu ignoriren. — Τοῦ μὴ βλέπειν, τοῦ μὴ ἀκούειν, entweder (so auch *M*): damit sie nicht sehen, hören oder

oculos, aures ad videndum, audiendum ineptos (Grotius). Auch *W* findet die letztre Fassung natürlicher. Ich finde beide Fassungen nicht richtig; mein Verständniss habe ich kurz vorher bei der Erklärung von *ἔδωκεν κ. τ. λ.* dargelegt.

vv. 9. 10. Noch ein Schriftzeugniss! Ps. 69, 23 fg. nach der LXX., jedoch mit freier Wiedergabe des apostolischen Verständnisses. Es wird hier und bei vielen anderen Schriftzeugnissen, welche der Apostel beibringt, daran festzuhalten sein, dass buchstäbliche Citate gar nicht beabsichtigt sind, sondern Wiedergabe des Schriftsinns. So ist die Einfügung des weder im Hebräischen, noch im Griechischen Texte sich findenden *εἰς θήραν* zu erklären, so die Beibehaltung, bez. Umformung des irrthümlich von den LXX. (לְשִׁלֻּמִים für לִשְׁלוֹמִים) gelesenen *ἀνταπόδοσιν* in *ἀνταπόδομα*, bez. die Versetzung dieses Wortes an den Schluss des Verses. — Weiter ist von den Auslegern vielfach die von dem Apostel bezeugte Autorschaft des Psalms, als eines Davidischen in Frage gezogen worden. *M* erklärt sehr bestimmt: der Psalm ist nicht von David. *W* stimmt zu, und citirt *Hs* Aeusserung: „zu untersuchen, ob der angezogene Psalm ein Gebet David's wirklich sei, war des Apostels Sache nicht; er verwendet ihn, wie er ihn in der Schrift vorfindet, die ihn als ein Gebet David's bietet". Schwerlich aber wird der Apostel irgend welchen Zweifel an der Abfassung durch David gehabt haben oder etwaigen Bedenken mit der Antwort entgegen getreten sein: Kritik ist meine Sache nicht. — *Δαυῒδ λέγει* — das ist des Apostels Ueberzeugung, und zwar eine stark betonte — was *W* nicht hätte in Abrede stellen sollen. Es ist das nämlich des Apostels Weise, den prophetischen Zeugnissen einen Ausspruch Davids als Besieglung und Bekräftigung beizufügen, sofern der König nicht nur selbst als Prophet, sondern auch als Schriftverständiger im höchsten Grade galt. Daher Röm. 4, 6 zu der Paulinischen Erörterung von Gen. 15, 6 ein *καθάπερ καὶ Δαυῒδ λέγει* hinzutritt. Schon 3, 4 hatte sich der Apostel auf einen David. Psalm berufen, dann 3, 10—18, 8, 36 u. a. St.

In neuester Zeit sind Hengstenberg und Hävernick als Vertheidiger der Davidischen Abfassung aufgetreten. Moll (in seiner Psalmenauslegung) schliesst sich an; es liessen sich ja allerdings für die Autorschaft des Jeremias (so Hitzig) mancherlei Züge passend verwerthen, wie z. B. die Erwähnung des Schlammes und des Brunnens (Jerem. 38), allein diese Ausdrücke wären sehr gut auch bildlich zu fassen. Auch die Ewaldsche Hypothese von der Abfassung durch einen Propheten zur Zeit des Exils begegnet nicht unerheblichen Bedenken (von Keil und Kurtz näher ausgeführt). Selbst Delitzsch erklärt, dass er nicht den Muth habe, die Ueberschrift לְדָוִד für irrig zu halten, obschon er einräumen wolle, dass sich der Psalm weit befriedigender aus der Geschichte Jeremia's, als der David's erklären lasse. Dagegen Moll: „fragt man, mit welchem Psalmen sich der vorliegende am meisten berühre, so ist es über-

wiegend mit Ps. 40, dann aber mit Ps. 22. 31. 35. 109, also stets mit Psalmen David's aus der Saulischen Verfolgungszeit. Dies spricht sehr für die Angabe der Ueberschrift".

Indem ich zur Auslegung übergehe, bemerke ich vorweg, dass, da der Apostel weder den Hebräischen, noch den Griechischen Text wörtlich hat wiedergeben wollen, jedes Bemühen für eitel zu erachten ist, die Auslegung dem einen oder dem andern Texte anzupassen. Vielmehr wird einfach dem Wortlaut der angezogenen Psalmstelle, wie Paulus ihn niedergeschrieben hat, nachzugehen sein. — So verfahren denn auch die neuesten Ausleger. *M* findet darin folgenden Sinn: „während sie sicher und sorglos essen und trinken, ereile sie unversehens Unheil und Verderben, gleichwie Thiere in der Schlinge, vom Jäger und durch das Stellholz der Falle, an welches sie stossen, mit dem Verderben überrascht werden und so müsse sie Wiedervergeltung betreffen für das, was sie gethan (indem sie nämlich den Glauben an Christum verworfen haben). Welches Unheil und Verderben aber gemeint sei, sagt v. 10". *W*: „es werde ihnen (es wandle sich ihnen) ihr Tisch zu einer Schlinge. in der sie sich gleichsam selbst fangen". *W* fährt fort: „ob der Psalmist den Tisch als eine ausgebreitete Decke gedacht habe, in welche sie aufgescheucht sich verwickeln, so dass sie dem Unheil nicht entrinnen können (*H*), mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls widerspricht es dem Ausdruck nicht, dass, während sie an ihrem wohlbesetzten Tische sicher und sorglos schmausen und trinken, sie unversehens das Geschick der Vergewaltigung ereilen soll, da die Pointe desselben doch jedenfalls darin liegt, dass gerade das, was ihre Lust und Freude oder ihr Reichthum ist und ihnen den höchsten Genuss bereitet, ihnen zum Verderben gereicht. Dann hat aber Paulus nicht ihre Schlemmerei oder ihren Geldwucher gemeint (Fritzsche), sondern allerdings an das Gesetz und seine Werke gedacht". Ueber diese letzte Beziehung orientirt Philippi: „da es auffallend ist, dass der Apostel die in unserem 9. Verse enthaltene ausführliche Beschreibung scheinbar müssiger Weise mit in sein Citat aufgenommen hat, während doch erst v. 10 der von ihm beabsichtigte Beleg enthalten ist, so liegt die Voraussetzung nahe, dass er mit τράπεζα auf das Gesetz und seine Werke deuten wollte, welches Israels Speise war, in der es sein Glück und Heil suchte, und die ihm gerade zum Verderben gereichte. So schon Melanchthon: mensa significat doctrinam ipsorum, in qua quaerunt consolationem".

Dass die Psalmstelle, soweit der 9. Vers sie mittheilt, zu dem πωρωθῆναι, welches doch der Apostel mit Schrift belegen will, in keiner Beziehung zu stehen scheint, muss zugegeben werden. Doch meine ich, wird die Beziehung schwerlich dadurch hergestellt, dass man τράπεζα vom Gesetz und seinen Werken versteht. Auch weiss ich mich nicht zu erinnern, dass die Freude am Gesetz mit Tafelfreuden verglichen worden wäre. Auch würde das mit der

Schriftlehre nicht stimmen, dass das Gesetz zu alledem werden solle und könne, wozu hier, wie der Psalmist sagt, der Tisch werden soll. Mir scheinen die Ausleger darin zu irren, dass sie τράπεζα als reich besetzte Tafel und diese hinwiederum als Bild des Glückes, als Symbol ihres Reichthums, als Quelle des höchsten Genusses, und darum als ihre Lust und Freude ansehen. Dass Genusssucht und Schwelgerei nicht erst durch das von dem Psalmisten erbetene Gottesgericht, sondern an und für sich verderblich werden, bedarf keiner weitern Ausführung. Weder im Psalm, noch in der apostolischen Interpretation der betreffenden Psalmstelle ist von einer reich besetzten Tafel, sondern kurzweg von einem Tische die Rede, als demjenigen Hausgeräth, auf welches Speisen gestellt werden zur Sättigung, also von wo die irdischen Gaben zum Unterhalt des zeitlichen Lebens entnommen werden. So ist auch τράπεζα zu verstehen Ps. 23, 5: die Feinde gönnen dem Psalmisten nicht einmal das tägliche Brod. Gott hat ihm nicht bloss gegeben, was zur Befriedigung des leiblichen Bedürfnisses gehört (ἡτοίμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν), sondern schenkt ihm voll ein. Auch Ps. 69, 23 sagt der königliche Prophet nicht, dass die Völlerei seiner Verfolger ihnen zum Verderben gereichen möchte — das findet sich schon von selbst —, sondern dass die Mittel zur Erhaltung ihres Leibeslebens ihnen zum Strick werden möchten, um deswillen, weil sie für den Hunger und Durst des frommen Dulders nichts weiter haben, als Galle und Essig. Den Verfolgern wird gewünscht, dass, wie sie jenem das Leben verbittert, so ihnen das Leben verkümmert werden möge durch die Sorge um das tägliche Brod. Dass diese Sorge eine Schlinge werden kann und ein Fallstrick in der Hand des bösen Feindes, wer wüsste das nicht! — Was die apostolische Verwendung dieser Stelle betrifft, so ist stets im Auge zu behalten, dass der ganze Context zu seinem leitenden Grundgedanken die Verwerfung des Heils von Seiten Israels hat, und dass von hier aus ἐκλογή, πώρωσις und was sonst dazukommt, Licht empfängt. So hat, wenn ich recht sehe, der Apostel auch die τράπεζα in dies Licht gestellt. Zwei Pole sind es, um welche sich das Menschenleben dreht: Zeitliches und Ewiges, Leibliches und Geistliches. Gott giebt Beides: die irdische und die himmlische Gabe, dazu die rechte Anweisung wie diese Gaben miteinander, ohne Beeinträchtigung der einen durch die andere zu verwenden sind. Die Gabe für das ewige Leben wird uns dargereicht in dem Evangelio. Wer diese Gabe verwirft, wie Israel, der hat damit das einzige Mittel zur Erhaltung seines geistigen Lebens verworfen. Ihm bleibt nur das Zeitliche; in den irdischen Gaben, im Leibesleben, hat er den Schwerpunkt seiner Existenz, Essen und Trinken, metaphorisch ausgedrückt: sein Tisch wird für ihn die höchste Angelegenheit, vor welcher alles Andere zurücktritt. Das tägliche Brod stellt Forderungen; nicht Alle sind in der Lage, sie stets befriedigen zu können. Wenn nicht, so stellt sich die Sorge ein. Das

ist eine Schlinge, die sich um das innere Leben legt und manche bessere Regung erstickt. Es kann geschehen, dass sie der Vorbote ist der nahenden πώρωσις, und so meine ich, hat's der Apostel aufgefasst, wenn er als Vergeltung auf die Sünder herabwünscht: „ihr Tisch werde ihnen zur Schlinge".

Weiter wird zu beachten sein, dass es durchaus unzulässig ist, παγίς, θήρα und σκάνδαλον als Synonyma, d. i. als dem Sinne nach nicht wesentlich verschiedene Fangmittel (so Philippi) anzusehen. Θήρα heisst nicht Netz (wie Thol., Ew. und auch *H* unter Berufung auf die sehr ungenaue Version der LXX. zu Ps. 35, 8 wollen), auch nicht Beute (so Hengstenb.), was, wenn auch bei den LXX. in dieser Bedeutung vorkommend, hier zum Context durchaus nicht passt. — Es kann nur gemeint sein, sagt *W*, dass der Tisch ihnen verderblich wird, wie die Jagd dem Wilde. Aber, welch wunderliches Bild: ein Tisch auf der Jagd, und die Tischgenossen gejagtes Wild!

So steht's nicht; der Tisch ist nicht der Jäger, sondern er soll sein (dienen) zur Jagd, d. i. als Object der Jagd. Es würde sich nur darum handeln, wie das Jagdobject mit παγὶς und σκάνδαλον zu einer annehmbaren Vorstellung zu verbinden wäre. Das ist nicht so schwer, als es scheint. Παγὶς ist allerdings ebenso wie σκάνδαλον ein Fangmittel, aber darin unterschieden, dass παγὶς von πήγνυμι zunächst nur das Festhalten betont; die παγὶς hemmt die freie Bewegung, wogegen σκάνδαλον = σκανδάληθρον eine Falle ist, die, indem sie zuschlägt, nicht bloss fängt, sondern unter Umständen sogar tödtet. Bei der παγὶς handelt es sich um gebundenes Leben; Hemmung, nicht um völlige Aufhebung der Bewegung. Der Vogel, mit einer παγὶς am Fuss, kann noch flattern, sich sogar aufschwingen, soweit es der Faden, an dem die Schlinge ist, gestattet. — So kann auch das tägliche Brod zur Schlinge werden und jeden höhern Aufschwung hindern, ohne darum das Jagen nach dem Zeitlichen (die θήρα) aufzuheben. Im Gegentheil mit der Sorge, die sich wie eine Schlinge um die Seele legt, ist das Jagen nach dem zeitlichen Gut immer verbunden. Auf diesem Jagdgrunde aber hat noch ein Andrer sein Thun. Dort liegen die σκάνδαλα Fallen oder Fallstricke des bösen Feindes, selbst wenn es dem Jäger nicht um das Reichwerden zu thun ist (1 Tim. 6, 6), sondern nur um Beschaffung der Nothdurft, falls letzteres mit ängstlicher, ungläubiger Gesinnung geschieht. Da fallen denn die Leute mit dem Monismus des „Zeitlichen" in die Gewalt des bösen Feindes, in Tod und Verderben. Das ist die Vergeltung (ἀνταπόδομα) für diejenigen, welche das ewige Heil verwerfen um des Zeitlichen willen. „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren."

In der Psalmstelle ist nicht gesagt, dass die τράπεζα das Alles bereits geworden war; der Psalmist bittet, dass es so werden möge, weil er weiss, dass es so werden soll und so werden muss; er

bittet: Gott wolle nicht verziehen, seinen heiligen Willen geschehen zu lassen; und Gottes Wille ist, wenn alle Mittel der Gnade bei dem Sünder vergeblich erschöpft sind, die *πώρωσις*. — David, der selbst erfahren, was Sünde heisst und was Sünde wirkt, David, der, wenn irgend einer, Israels eigenster Sohn war und als Fürst ein Interesse hatte an der Erhaltung seines Volkes, und wenn es sich zunächst auch nur um eine Gruppe des Volkes handelte, David bittet, dass die *πώρωσις* **werden** möge!

Wie? sagt

v. 10 (Ps. 69, 24) buchstäblich nach der LXX. *Οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ μὴ βλέπειν* s. die Erklärung zu v. 8. — *Τὸν νῶτον αὐτῶν διαπ. σύγκαμ.* Luther genau nach dem Hebräischen Text: „und ihre Lenden lass immer wanken". מָתְנֵיהֶם die Oberhüften, als Sitz der Stärke, wo der Gürtel angelegt und Lasten getragen wurden. Was *νῶτον* anbetrifft, so ist nach Moeris Atticista *ὁ νῶτος Ἑλληνικῶς, τὸ νῶτον Ἀττικῶς.* Eins der Symptome der *πώρωσις* ist die völlige Unfreiheit des Geistes, also Knechtschaft, als „Situation gedacht, in der man beständig den Rücken krümmen muss, um das in ihr auferlegte Joch zu tragen" (*W*).

vv. 11—32. Die eigentliche sedes der modernen Lehre von der Restitution Israels als Volks, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen sein wird. *H*, Delitzsch, Frank, *M*, *W* — kurz die Koriphäen der heutigen Schriftauslegung stimmen in dieser Auffassung überein, ja sie scheuen sich nicht, Luther und die ihm folgenden Kirchenlehrer als Ignoranten in der Lehre von den letzten Dingen darzustellen, ja, was noch schlimmer ist, sie beschuldigen Luther, dass er von seiner ursprünglichen, dem Wort Gottes entsprechenden Meinung, wie sie die modernen Schriftgelehrten vertreten, abgetreten sei und sich aus der Erfahrung, dass die Juden dem Evangelio schwer zugänglich seien, eine neue Lehre gebildet habe — also doch eine Lehre wider die Schrift!!

Diese Zuversichtlichkeit stützt sich selbstverständlich auf die Ueberzeugung, dass ihr Schriftverständniss unfehlbar sei, sintemal sich irgend etwas exegetisch Haltbares dagegen nicht vorbringen lasse. Dass ihre Auffassung mit dem sonstigen Lehrbegriff des Apostels in hellem Widerspruch steht, irrt sie nicht; sie muthen den Gläubigen zu, entweder ein sacrificium intellectus zu bringen, oder sich mit dem Apostel auf eigne Hand, so gut es gehen will, abzufinden, weil wissenschaftliche Exegeten eben nur die Aufgabe haben, den Schriftsinn darzulegen, nicht aber systematisch zu rechtfertigen. — Soviel nur vorläufig, um auf die eminente Wichtigkeit dieses Abschnitts, bez. auf die Pflicht einer gründlichen Revision derjenigen exegetischen Quellpunkte hinzuweisen, aus welchen die judaistische Strömung in der neueren protestantischen Theologie geflossen ist.

*W* fasst die vv. 11—24 zusammen und giebt als ihren Inhalt an die göttliche Heilsabsicht bei der Berufung der Heiden,

die an Stelle der einstweilen [!] vom Heile ausgeschlossenen Glieder des auserwählten Volkes getreten sind. — Schon in dieser Inhaltsangabe giebt sich der Irrthum des exegetischen Dogmatismus über die endgeschichtliche Glorification Israels und in dem „Einstweilen“ die decorative Bedeutung der Heidenberufung für diesen Zweck zu erkennen. — Ich finde in den vv. 11—16, die ich zuerst behandeln will, den Kern des ganzen Abschnitts, und dieser Kern enthält den heilsgeschichtlichen Antheil der Juden an der Berufung der Heiden; daran schliesst sich als Anhang eine Mahnung an die Heiden, sich ihrer Berufung nicht auf Kosten der Juden zu freuen, insbesondere letztere nicht für geschichtlich abgefunden zu erachten, da ihnen nach Gottes Rath noch eine Zukunft bevorstehe.

Dass diese Zukunft übrigens nicht die Wiederherstellung Israels als Judenreichs sein könne und werde, davon später!

v. 11. *Λέγω οὖν.* Das *οὖν* ist ganz so zu fassen, wie in v. 1. Der Apostel (oder besser der Leser, denn wir haben hier *μετασχηματισμὸς* vor uns) konnte, menschlich erwogen, wohl zu der Ueberzeugung gelangen, dass nach den geweissagten und angedrohten Gottesgerichten das Ende nur ein Verderben, ein Fall sein könne, von dem kein Aufstehen. Andrerseits stellt sich neben diese menschliche Erwägung sofort die Gewissheit: Gott hat sein Volk nicht verstossen, d. h. ihm seine heilsgeschichtliche Bestimmung nicht entzogen. Aus diesen beiden Gedankenrichtungen ist das *οὖν* zusammengeflossen:

„sie sind doch nicht etwa angestossen, auf dass sie zu Fall kämen?“

Dass das *πταίειν* „schwerlich absichtslos“ an 9, 33 erinnert, gesteht selbst *W* zu. *Πταίειν* ist übrigens nicht: straucheln, stolpern, sondern anstossen, also synonym mit *προςκόπτειν*. Der *λίθος προςκόμματος* ist Christus. Statt sich auf den Felsen zu stellen, stiessen sie sich daran. Das *ἵνα* ist nicht ekbatisch aufzufassen, sondern teleologisch. Der Apostel meint aber: es könne doch nicht dies der von Gott gewollte Zweck des *πταίειν* gewesen sein, dass die Israeliten zu Fall kämen — also Strafe und nichts weiter! Was Gott anderweit damit beabsichtigt habe, folgt unmittelbar. — Was sind denn aber das für Subjecte, von denen das *πταίειν* und *πίπτειν* ausgesagt wird?

*W* antwortet: „das Subject sind die *λοιποὶ* v. 7, die nicht zur *ἐκλογὴ* gehörige Masse des Volks“. Ich behalte mir vor, diese Auffassung, welche auch von *H* und von dem meisten neuern Exegeten vertreten wird, weiter unten ausführlich zu beleuchten. Hier nur einige vorläufige Bedenken. Ich frage: wann hat denn doch das *πταίειν* eigentlich stattgefunden? Ist das *πταίειν* nur als ein etlichen Uebelwollenden zugestossener Unfall aufzufassen, oder als nationaler Delict? Bestand eine *ἐκλογὴ* bereits vor dem *πταίειν*, oder hat sie sich erst in Folge der apostolischen Predigt heraus-

gebildet? Wenn aber erst nach dem *πταίειν*, woher dann die *λοιποί*? Wollte man schliesslich zugeben, dass die *ἐκλογή* sich bereits zur Zeit, als der Herr noch in Person predigte, aus seinen gläubigen Anhängern gebildet habe, und dass diese bei dem *πταίειν* und *πίπτειν* nicht betheiligt gewesen, nun, so haben sie auch keinen Antheil daran, dass *τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν ἐγένετο.* Wer könnte das behaupten wollen? —

Die Frage ist von eminenter Wichtigkeit, ob in v. 11 und den flgg. von den *λοιποῖς* geredet wird oder von ganz Israel. Es wird daher keiner Entschuldigung bedürfen, wenn ich mich mit dem geistreichsten Vertreter der erstern Ansicht, *H* etwas eingehender beschäftige. Er sagt: „*αὐτῶν* und *αὐτοὺς* in den vv. 11 und 12 geht auf das ausserhalb der Erkürung (*ἐκλογή*) gebliebene jüdische Volk, welches weder diejenigen verloren hat, welche ungläubig blieben, noch diejenigen wiedergewinnen wird, welche sich zum Glauben kehren; es bestehe jetzt aus jenen [wohl verstanden: das jüdische Volk wird jetzt von den *λοιποῖς* gebildet mit Ausschluss der *ἐκλογή*] und bestehe einst [also am Ende der Geschichte v. 26, wieder mit Ausschluss der *ἐκλογή*] aus diesen". Von hier aus bestimmt dann auch *H* die Bedeutung von *ἥττημα* und *πλήρωμα*. „Nicht Minderzahl und Vollzahl ist, wie er sagt, der Gegensatz von *ἥττημα* und *πλήρωμα*, sondern um die Beschaffenheit des Einen und Selben handelt es sich beide Male, so zwar, dass *τὸ ἥττημα αὐτῶν* derjenige Bestand ist, in welchem sie hinter dem zurückstehen, was sie sein sollten, und *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* derjenige, in welchem sie es ganz und voll sind". Nicht Zahlenverhältnisse und doch Bestände des „ausserhalb der Erkürung gebliebenen jüdischen Volkes", also der *λοιποί*! Es ist leicht zu erkennen, dass sich *H* durch die von der neuesten Exegese fast allgemein angenommne Deutung von vv. 25. 26 hat bestimmen lassen, wonach Israel einst aus denen bestehen wird, „die ganz und voll sind, was sie sein sollten", selbstverständlich, wenn *πᾶς Ἰσρ.* durch ein Wunder der göttlichen Gnade gerettet sein wird — selbstverständlich ohne die *ἐκλογή*!

Versuchen wir, uns logisch zurecht zu legen, was folgt, wenn in den vv. 11. 12 mit *λοιποὶ* lediglich die Ungläubigen in Israel bezeichnet sein sollen. Nach *H* soll *τὸ ἥττημα αὐτῶν* der Bestand sein, in welchem die *λοιποὶ* hinter dem zurückstehen, was sie sein sollen. Unmöglich aber kann gemeint sein, dass das, was sie sein sollen, sich aus der den *λοιποῖς* wesentlichen Eigenschaft, Ungläubige zu sein, bestimme, sondern das Soll muss aus einem über den *λοιποῖς* stehenden Begriff resultiren, aus dem Begriff der Israeliten. Somit sind die *αὐτοὶ* nicht als Ungläubige, als *λοιποί*, sondern als Israeliten zu verstehn. Gleichermaassen würde *πλήρωμα αὐτῶν* — wenn *αὐτῶν* eben nur auf die *λοιποὶ* gehen soll — den Bestand der Ungläubigen ausdrücken, welche das, was sie (sc. als Ungläubige) sein sollen, ganz und voll sind, d. i.

welche den Unglaubensstand erfüllen. — *H* hat die Subjecte vertauscht, etwa so: *ἥττημα αὐτῶν* ist der Bestand, in welchem sie (d. i. die ungläubigen, *λοιποί*) hinter dem zurückstehen, was sie (d. i. die Israeliten nach ihrer ursprünglichen Bestimmung) eigentlich sein sollten.

Demnächst ist zu sagen, dass, wenn *αὐτοὶ* das ausserhalb der Erkürung gebliebene jüdische Volk bedeuten soll, der Apostel durch besondere Inspiration erfahren haben müsste, dass bereits zu seiner Zeit die *ἐκλογὴ* nach ihrem vollen Bestande herausgetreten sei, oder mit andern Worten, dass die damals christgläubig gewordenen Juden die *ἐκλογὴ* überhaupt und für alle Zeiten darstellten, wie hätte er sonst eine bestimmte Aussage über das ausserhalb der *ἐκλογὴ* gebliebene jüdische Volk thun können? Dass aber der dermalige Bestand an Judenchristen auch der absolute oder definitive Bestand sei, ist so wenig des Apostels Meinung, dass er nach v. 14 immer noch etliche aus seinem Volke zu gewinnen hofft, ja nach v. 30 von dem Glauben der Heiden einen gesegneten Eindruck auf die Bekehrung der Juden erwartet. Ist somit keinem Zweifel unterworfen, dass die *ἐκλογὴ* zur apostolischen Zeit ihrem vollen Bestande nach sich noch keineswegs von dem jüdischen Volke abgelöst hatte, so konnte auch der Apostel nicht sagen wollen, dass durch das *παράπτωμα* dieses numerisch noch gar nicht bestimmbaren Volkstheils den Heiden die *σωτηρία* zugekommen sei.

Ueberdies steht geschichtlich fest, dass die *ἐκλογὴ* sich von dem jüdischen Volke weder abgesondert hatte, noch absondern wollte. Die Presbyter der jerusalemischen Gemeinde sagen ausdrücklich: es seien *μυριάδες Ἰουδαίων πεπιστευκότων, πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχοντες* (Act. 21, 20), und der Apostel selbst trägt kein Bedenken, den Timotheus zu beschneiden und kurz vor seiner Gefangennahme im Tempel ein Reinigungsopfer dazubringen wenige Monate nach Abfassung des Römerbriefs (Act. 21, 26). Wie sollen wir glauben, dass er Röm. 11, 11 u. flgg. die Scheidung der *ἐκλογὴ* als eine vollendete Thatsache angesehen und behandelt hätte!

Alle diese Momente, die sich leichtlich vermehren liessen, haben mich überzeugt, dass das Subject in den vv. 11. 12 nicht die *λοιποί* (v. 7) sind, sondern die Israeliten oder Israel, denn *αὐτῶν*, sowie *ἔπταισαν* sind im Numerus dem *αὐτῶν*, bez. den Verbis der unmittelbar vorangegangenen Psalmstelle angeschlossen; weder diese, noch die in v. 8 angeführten Citate gehen auf eine einzelne Fraction des Volks (die *λοιποί*); zumal die *ἐκλογὴ* ihrem Etymon nach als eine Ausnahmsstellung im Volk sich zu erkennen giebt, also zur Constatirung eines besondern Volksbestandtheils, auf welchen die prophetischen Mahnungen und Weissagungen keine Anwendung gehabt hätten, in Anbetracht dessen nicht ausreicht, dass der Eintritt dieser Stellung erst mit der Verwerfung des Christ durch Israel, also lange nach der Promulgation jener Prophetieen erfolgt ist.

Gesammt-Israel ist also das Subject in den vv. 11. 12.*)

„Israel ist doch nicht angestossen, auf dass es falle?" So fragt der Apostel. Die Worte wollen recht verstanden sein. Anstoss und Fall sind unter den Gesichtspunkt der göttlichen Providenz gestellt. Die Meinung ist: Gott müsse doch wohl mit dem Anstoss ein Mehreres beabsichtigt haben, als das Fallen und Liegenbleiben Israels. Dass das Anstossen eben nur für Israel Folgen gehabt haben solle, das perhorreszirt der Apostel mit dem bekannten *μὴ γένοιτο*. Dann nimmt er das *πέσωσι* der Frage in der Antwort mit *παραπτώματι* wieder auf. *Παράπτωμα* ist mehr, als ein einfaches Gefallensein; es bedeutet wörtlich ein „Nebenhingefallensein". Israel's Ziel ist Christus; auf seinem Wege zum Ziele ist es zu Falle gekommen, nicht vor dem Ziele, nicht hinter dem Ziele, sondern neben dem Ziele. Gott selbst hatte das Ziel geschichtlich werden lassen; es stand vor den Augen des Volks, es bot sich dem Volke an. Israel brauchte nur zuzugreifen. Statt dem Rufe zu folgen: kommt her zu mir, schlug Israel einen Nebenweg ein. Indem es Christum verwarf, uno eodemque actu kam es zu Fall; es kam neben den Felsen zu liegen, auf den es sich hätte retten können und sollen. Israel hatte sein Ziel, seine Bestimmung verfehlt; darum *παράπτωμα*, was ich am liebsten mit „Verfehlung" wiedergeben möchte. Selbstverständlich hatte Gott, der Herr, nicht gewollt, dass die Geschichte des Heils mit Israels Verwerfung desselben ein

---

*) Von Israel als Volk redet der Apostel, nicht von einzelnen Fractionen des Volks. Ganz ebenso verfährt der Prophet Jesaias im Gebete Cap. 63, 7—64, 11. Er fasst das Volk im Guten und im Schlimmen als eine unterschiedslose Einheit. Wo von den Versündigungen des Volks die Rede ist, werden die Guten nicht ausgenommen 63, 10. 17; 64, 7. 8; wo aber von Errettung und Heil die Rede ist, werden die Bösen nicht ausgeschlossen 63, 16; 64, 7. 8. Man vergl. Nägelbachs Commentar zu der Stelle. — Ganz so reden wir auch; z. B. Frankreich hat den Krieg von 1870/71 muthwillig heraufbeschworen; es gab aber auch in Frankreich eine *ἐκλογή*, die vom Kriege nichts wissen wollte.

Es ist das eine Eigenheit des Apostels, Völker oder Individuen unter einen Gesichtspunkt zu bringen, wie z. B. Röm. 1, 18 Juden und Heiden unter den Gesichtspunkt von *ἀνθρώποις τοῖς τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχουσι*, und nunmehr nicht die darunter begriffenen Völker oder Gruppen, sondern die collectivisch zusammengefassten *ἄνθρωποι* zu schildern, so dass unter den Auslegern beispielsweise in Betreff der Verse 1, 18 — 1, 32 Meinungsverschiedenheit darüber entstehen konnte, was er von den Einen und was von den Andern sagt.

Ganz dasselbe haben wir Röm. 10, 11—18 vor uns; das Collectivum, von dem er redet, ist *πᾶς ὁ πιστεύων*, darunter begriffen Juden und Hellenen; aber erst v. 19 lässt er den Juden heraustreten. Daher wieder dieselbe Verlegenheit der Exegeten, ob sie einzelne Verse auf Heiden oder auf Juden für sich oder auf beide zugleich beziehen sollen.

Nach meiner Meinung wird nur der den Apostel recht verstehen, der zusammenfasst, und sondert, wie der Apostel es gethan hat, wobei nicht ausgeschlossen bleibt, die collectivischen Aussagen des Apostels aus der mehr oder minder erkennbaren Bezugnahme desselben auf die einzelnen Gruppen zu verstehn.

Ende nehmen sollte. Hätte das Volk als solches Christum angenommen, so würde eben dies Volk seine eigentliche Bestimmung erfüllt haben und der Uebergang des Heils zu den Heiden durch Israel vermittelt worden sein. Das Heil ward von Israel nicht ergriffen; so nahm es, menschlich zu reden, unaufgehalten und unaufhaltsam seinen Weg zu den Heiden. Wie? Das sagt der Apostel hier noch nicht. — Denn seine Absicht ist zunächst nicht, die Anfänge der Heidenmission zu beschreiben, sondern zu zeigen, dass der Uebergang des Heils zu den Heiden — weit entfernt, die Ausschliessung Israels vom Heil zu bedeuten — vielmehr ein Beweis sei dafür, dass Gott sein Volk nicht verworfen haben könne, denn nach Deut. 32, 21 (vergl. Röm. 10, 19 und die Auslegung dazu) sei dieser Uebergang nur geschehen, um Israel die segensreichen Wirkungen des Heils an den Heiden schauen zu lassen, damit sie inne würden, was für eine Verfehlung sie durch die Verwerfung Christi sich hätten zu Schulden kommen lassen, und so gereizt würden, sich dem verachteten Evangelio zuzuwenden, ob sie nicht gleichen Segens gewürdigt werden möchten.

Also selbst Israels *παράπτωμα* muss Zeugniss ablegen, dass Gott sein Volk nicht verworfen habe!

Die Bedeutung Israels für die Heidenmission setzt Paulus in den nachfolgenden Versen auseinander, deren Auslegung vornehmlich von der Begriffsbestimmung zweier schwieriger Ausdrücke, nämlich von *ἥττημα* und *πλήρωμα* abhängig ist. Aber nicht bloss die nachfolgenden Verse des 11. Cap., sondern gewisse judaistische Richtungen der neuern Theologie empfangen von hier aus ihr Licht. Tieferes Eingehen ist also geboten.

Ueber *H*s Auffassung von *ἥττημα* und *πλήρωμα* ist bereits oben berichtet worden, sie war bestimmt durch die Annahme, dass es sich bei beiden Ausdrücken um die Beschaffenheit des Einen und Selben handle, und dies Ein und Selbe waren die *λοιποί*. *Ἥττημα αὐτῶν* sollte sein derjenige Bestand, in welchem die *λοιποὶ* hinter dem zurück stehen, was sie sein sollten, und *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* derjenige, in welchem sie es ganz und voll sind. Wir haben gesehen, dass *αὐτῶν* nicht auf *λοιποὶ* geht, sondern auf die Gesammtheit des jüdischen Volkes. Auch ich bin überzeugt, dass *ἥττημα* und *πλήρωμα* Beschaffenheiten oder Bestimmtheiten an Einem und Selben ausdrücken. Weiter bin ich der Ansicht, dass der Begriff dieser Bestimmtheiten unverändert bleibt, mögen sie nun auf *λοιποὶ* oder auf die sämmtlichen Juden bezogen werden. Hat *H* richtig definirt, so hindert nichts, für *λοιποὶ* die Juden insgesammt zu setzen, und zu sagen: *τὸ ἥττημα αὐτῶν* ist derjenige Bestand, in welchem die Juden hinter dem zurück stehn, was sie sein sollten, und *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* der Bestand derjenigen, in welchem sie es ganz und voll sind.

*H*s Verdienst ist, dass er mit der hergebrachten Auffassung, wonach *ἥττημα* Minderzahl und *πλήρωμα* Vollzahl bedeuten

soll, entschieden gebrochen hat. Es findet sich weder in den Worten selbst, noch im Zusammenhange eine Andeutung von numerischen Verhältnissen, sei es von unzureichenden in der Gegenwart, oder von erfüllten in der Zukunft, man müsste denn, wie das auch geschehen ist, die apokalyptischen Zahlen (Apoc. 7, 4 u. flgg.) numerisch deuten, statt symbolisch und — was die Hauptsache wäre — nachweisen, damit des Apostels Meinung getroffen zu haben.

Aber ebenso wenig, wie der Begriff der Zahl, findet der von *H* gewählte Begriff des Bestandes im Zusammenhange oder in der Etymologie irgend welchen Anhalt. Fragt man sich, wie doch die Ausleger dazu gekommen sind, solche Hilfsnomina, wie Zahl und Bestand, in ihre Definitionen von *ἥττ.* und *πλήρ.* einzuschalten, so finde ich keine andere Antwort, als diese, dass man eine Begriffsbestimmung der vorerwähnten Ausdrücke hat geben wollen, die — wenigstens, was *πλήρωμα* betrifft — für die vv. 13 und 25 in gleicher Weise anwendbar wäre. Nun scheint *πλήρωμα* in v. 25 eine Zahl, oder, um mit *H* zu reden, einen Bestand auszudrücken. So hat man denn dafür gehalten, dasselbe für *πλήρωμα* in v. 13 festhalten zu sollen. Dass *ἥττημα* sich überall nach dem einzurichten hat, was für *πλήρωμα* festgestellt worden ist, setze ich als selbstverständlich voraus, beschränke mich deshalb auf die Besprechung des *πλήρ.*

Man hätte sich nun leicht überzeugen können, dass für *πλήρωμα* in v. 25 weder der Begriff Vollzahl, noch der Begriff Vollbestand passt. *Τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* ist nicht Vollzahl der Heiden, oder man müsste denn annehmen, dass die Gesammtheit der Heiden zuletzt in das Reich Gottes eingehen werde; einmal aber würde sich wohl kaum ein gesunder Theolog dazu entschliessen, die *ἀποκατάστασις πάντων* so zu erweitern, dann, was für ein praecipuum bliebe noch für Israel, wenn die *πάντα ἔθνη* neben den *πᾶς Ἰσραήλ* als gleicher Auszeichnung gewürdigt, treten sollten. Somit liegt auf der Hand, dass *πλήρωμα* nicht auf die Zahl geht, sondern auf die Zuständlichkeit der in das Reich Gottes eingehenden Heiden, auf die Erfüllung nämlich dessen, was zum Eintritt erforderlich ist; wie das Abstractum Erfüllung hier für das Concretum: das Erfüllte oder die Erfüllte gesetzt worden ist und gesetzt werden konnte, davon später. — Will man nun die Analogie mit *πλήρ.* in v. 12 festhalten, so wird auch in diesem Verse weder an eine Vollzahl, noch an einen Vollbestand zu denken sein, sondern an einen Zustand des Erfülltseins, der sich an den Juden irgendwie findet oder finden soll. Ob an allen Juden, das ist nicht gesagt. Es ist daher ein arger Fehler, *τὸ πλήρωμα αὐτ.* ohne Weiteres mit *ὁ πᾶς Ἰσραήλ* zu confundiren.

Auch *H*s Auffassung ist davon nicht freigeblieben; wenn auch einseitig *οἱ λοιποὶ* als Subject gesetzt sind. Ist nämlich das Subject zu *ἥττημα* und zu *πλήρωμα* das Ein und Selbe, so wird dasselbe endgeschichtlich sich darstellen als ein Bestand derjenigen,

die ganz und voll sind, was sie sein sollen, und dieser Bestand wäre eben *τὸ πλήρωμα αὐτ.*, ganz dasselbe wie *ὁ πᾶς Ἰσρ.*

Doch nicht darin, dass Vollzahl mit Vollbestand und Minderzahl mit Minderbestand vertauscht worden ist, besteht der Fortschritt der *H*schen Erklärung, sondern darin, dass er dem eigentlichen Begriff des *πλήρωμα* und *ἥττημα* durch Ergänzung des Numerischen mit einer Qualitätsbestimmung näher getreten ist. Das *ἥττημα* — was es auch sein mag, Abstractum oder Concretum — findet sich bei denen (*αὐτῶν*), die nicht sind, was sie sein sollen; das *πλήρωμα* bei denen, die ganz und voll das sind, was sie sein sollen. Was ist denn nun unter dem „Sein Sollen" zu verstehen? Welches ist denn das Maass, nach welchem gemessen werden soll, was darunter geblieben oder was voll und ganz das Erforderliche enthält? Man wird mir sagen, dass *πλήρωμα* das Maass ist von *ἥττημα*; das Untermässige bestimmt sich nach dem Vollmaass. Was aber *πλήρωμα* ist, darüber meint die moderne Exegese im Klaren zu sein. Es ist die Vollendung des Volkes Gottes, der Herrlichkeitszustand Israels, dessen Eintritt die Wirkung der allgemeinen Todtenauferstehung haben wird (nach v. 15). Da für mich die Heilsgeschichte mit der Vollendung der Heidenmission (v. 24) abschliesst, All-Israel aber erst unmittelbar nach derselben als gerettetes Gottesvolk, als Messianisches Reichsvolk in die Erscheinung tritt (v. 25), so läge die Herrlichkeitsgeschichte Israels jenseits der Entwicklungszeit des Reichs Gottes auf Erden. Demnach würde das *πλήρωμα* der Israeliten etwas Jenseitiges sein.

Wird hiernach *τὸ ἥττημα αὐτῶν* bestimmt, so ergäbe sich als Begriff ein unfertiger Zustand des Volkes Israel, in welchem dasselbe noch nicht völlig als das herrliche Gottesvolk, welches es im Jenseitigen sein wird, in die Erscheinung getreten ist. Somit würde das Soll d. i. die Bestimmung Israels diese sein, unter allen Völkern der Erde als das herrlichste offenbar zu werden. Und der Apostel hätte geglaubt, dass diese Bestimmung sich unfehlbar erfüllen werde, wiewohl er nur von Israels Fall und von der Wirkung zu reden weiss, welche derselbe wider Wissen und Willen des Volkes auf die Heiden gehabt hat und am Ende der Heilsgeschichte haben wird. So hätte denn Gott ein Volk sich geschaffen, das an Trotz und Widerwilligkeit seines Gleichen sucht, und welches, weit entfernt, aus eigner Entschliessung für das Reich Gottes auf Erden zu wirken, sich eben nur gefallen lässt, was es nicht hindern kann, nämlich die von Gott gefügten heilsamen Folgen aus Israels Widerstreben für die Heidenwelt. Und dies Volk wird, nachdem schliesslich noch die Todtenerweckung ohne irgend welches Dazuthun von seiner Seite, an seine Endgeschichte angeschlossen ist, des Heils theilhaftig und in alle Herrlichkeit des Messianischen Reichs eingeführt. Und das Alles um der den Erzvätern gegebenen Verheissungen willen! Wenn das nicht Judenthum ist, so weiss ich nicht, was sonst. Der Apostel wenigstens hat so etwas nicht ge-

lehrt — oder das 9. Capitel des Römerbriefs wäre von irgend einem Antisemiten geschrieben und ihm untergeschoben worden. Nun aber wissen wir Anderes und Besseres von dem „Soll" Israels. Freilich ist es Gottes Volk, aber nicht in dem absoluten Sinne, wie die Juden meinen, nämlich nur, um Gottes Volk zu sein, sondern ein Gottesvolk, welches die **Bestimmung** hat, Empfänger und Hüter der Gottesoffenbarung zu sein, nicht bloss für sich, sondern für alle Völker der Erde, item, wenn die Zeit erfüllet worden, Mittler und Bote des Heils zu sein für die ganze Welt. — In der Erfüllung dieser Bestimmung liegt die Herrlichkeit Israels, nicht in einem Widerfahrniss wider Wissen und Willen und in der Befriedigung seiner Herrschaftsgelüste im Messianischen Reich.

Nach dieser, bereits im Diesseitigen, zu realisirenden Idee Israels werden die Begriffe *ἥττημα* und *πλήρωμα* zu messen sein. Das hat sich aus dem apostolischen Lehrsystem und aus der rein sachlichen Erwägung der vorliegenden Stelle und ihres Verhältnisses zu v. 25 ergeben.

Ich würde nunmehr die sprachliche Untersuchung über die in Rede stehenden Ausdrücke nachzuholen haben, und wende mich zunächst aus den bereits oben angegebenen Gründen an *πλήρωμα*.

Die mancherlei Beziehungen, in welchen *πλήρωμα* vorkommt, hat für das N. T. D. v. Harless in seinem Commentar zum Epheserbrief (1, 23) zusammengestellt, dabei aber freilich auch den Grund zu mancherlei Missverständnissen gelegt. Er sagt l. c.: „Ich betrachte es als ein unzweifelhaftes Resultat der von Storr und Nösselt geführten Untersuchungen, dass *πλήρωμα* im N. T. nur im activen Sinne gebraucht wird, so dass der damit verbundene Genitiv das erfüllte Object bezeichnet. Wenn nun auch Rückert bequem genug gesagt hat, es lasse sich kein bestimmter, bleibender Sprachgebrauch nachweisen, so bleibt doch die Grundbedeutung immer dieselbe, a) räumlich 1 Cor. 10, 26 aus den LXX.: die Fülle der Erde, b) zeitlich: die Fülle der Zeiten Eph. 1, 10. Gal. 4, 4; was das Quantum einer gewissen Zeit vollmacht; daher in Zahlenverhältnissen, welche die Benennung von Zeit und Raum sind (Röm. 11, 25: *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*, was den numerischen Begriff von *ἔθνη* voll macht, die Gesammtheit der Heiden [?]. Uebertragen auf Geistiges kann es nun a) wie Röm. 11, 12 in Gegensatz treten zu einem defectus (*ἥττημα* Einbusse, die jemand erfährt), wo es dann ein allgemeiner Ausdruck für Ergänzung, restitutio in integrum ist [?!], oder b) es drückt aus, dass der Begriff einer Person oder Sache voll sei, und zwar *α*) als reale Vollständigkeit des Dings an sich, so *πλήρωμα τῆς εὐλογίας* Röm. 15, 29 vgl. Joh. 1, 16; oder *β*) als reale Vollständigkeit eines Dinges in seinem Verhältniss zu anderen, wie *πλήρωμα νόμου* Röm. 13, 10 die Erfüllung des Gesetzes".

Soweit v. Harless, dessen Darlegung ich wörtlich hieher geschrieben habe, um zu zeigen, wie unsre besten Exegeten — und

v. Harless ist einer der besten — Lexicalisches rein empirisch zusammenraffen und durch Einführung von Kategorien, welche in den meisten Fällen den Wörtern vollständig fremd sind, einen Schein von Ordnung herzustellen sich bemühen.

Zunächst ist an der Harless'schen Auseinandersetzung leider die Hauptsache, dass nämlich *πλήρωμα* im N. T. stets activen Sinn habe, sodass der damit verbundene Genitiv das erfüllte Object bezeichne, unrichtig.*) Schon die Form zeigt deutlich genug, dass die Bedeutung des Wortes in irgend welcher Beziehung zu den Infinitiven, bez. Participien des Perfecti passivi oder medii stehe. So *τὸ παράπτωμα* das Gefallensein, die Verfehlung; *τὸ ἁμάρτημα* das, was gesündigt worden ist, die Sünde; *τὸ κένωμα* das Ausgeleertsein und das Ausgeleerte; *τὸ ὑστέρημα* das Zurückgebliebensein, *τὸ καύχημα* das Sich-Gerühmthaben, dann das Gerühmte, der Ruhm. Meist in concreter Bedeutung: *θέμα* Gesetztes, *γράμμα* Geschriebenes, *δεῖγμα* Gezeigtes, *κάλυμμα* Umgehülltes, Hülle, *τάγμα* Geordnetes, *μίσθωμα* Ausbedungenes, *τίμημα* Geschätztes, *γέννημα* Erzeugtes. Hieraus folgt von selbst, dass hinter den nomin. verbalib. auf — *μα* niemals der Genit. objectiv. steht, also auch nicht hinter *πλήρωμα*, sondern dass der Genit. hinter *πλήρωμα* stets Genit. possess. ist, der dann, wie es so seine Art ist, leicht in den Genit. qualitativus übergeht. (Man vergl. Kühner's Grammat. § 517.) Versuche ich hiernach die von Harless angeführten Fälle zu beurtheilen, so ist *τὸ πλήρωμα τῆς γῆς* nicht das, was die Erde erfüllt, sondern die Fülle, welche die Erde hat; *τὸ πλήρωμα* ist absolut gedacht: das, wodurch der Begriff alles Seienden erfüllt wird; das an ihm selbst Erfüllte; d. i. die Gesammtheit dessen, was auf Erden ist oder Alles, was auf Erden ist. *Τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* ist nicht das, was die Zeitabschnitte erfüllt, sondern das, wodurch das Maass der Zeiten, die über die Zeiten getroffene Bestimmung erfüllt worden ist; so auch *τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* das, wodurch das Maass der Zeit erfüllt worden ist. *Τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνων* ist nicht das, was die Zahl der Heiden erfüllt, sondern das, wodurch die über die Heiden getroffene Bestimmung erfüllt worden, das Vollmaass der zum Heile Berufenen aus den Heiden. Ueber Röm. 11, 12 wird eben hier und im Folgen-

*) Die Verschiedenheit der Meinungen über den Charakter des Genit. nach *πλήρωμα*, ob subjectiv oder objectiv oder beides zugleich, beruht auf der Leichtigkeit, den Satz, welcher dem *πλήρωμα* c. gen. zu Grunde liegt, bald activisch, bald passivisch zu fassen. Beispielsweise: *ὁ Χριστὸς ἀπέθανεν εἰς πλήρωμα τῆς γραφῆς* = *εἰς τὸ πληρωθῆναι τὴν γραφὴν* oder *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ*. Dagegen würde *ὁ Χριστὸς ἀπέθανεν* = *εἰς πλήρωσιν τῆς γραφῆς* = sein *ὁ Χρ. ἀπ. εἰς τὸ πληρῶσαι τὴν γραφὴν* oder *ἵνα πληρώσῃ τὴν γραφ.* Durch die Möglichkeit dem *πλήρωμα τῆς γραφῆς* auch einen activisch umgeformten Satz unterzulegen, ist *τῆς γραφῆς* noch nicht zu einem gen. objectiv. geworden.

Also nicht das erfüllte Object bezeichnet der gen. hinter *πλήρωμα*, sondern das Subject, an welchem das *πληρωθῆναι* sich findet.

den gehandelt. *Τὸ πλήρωμα τῆς εὐλογίας* Röm. 15, 29 ist das, wodurch der Begriff des Lobpreises erfüllt worden, d. i. der Inbegriff alles Preises, das vollendete Lob. Endlich *πλήρωμα νόμου* Röm. 13, 10 heisst nicht Gesetzeserfüllung, sondern: wodurch die Bestimmung, das Wesen des Gesetzes erfüllt worden ist. Wer wirkliche Liebe zu seinem Nächsten hat, der trägt des Gesetzes Kern und Inhalt, also seine Erfüllung bereits in sich. Dazu füge ich noch die instructive Stelle Col. 2, 9: *τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* das, wodurch die Gottheit erfüllt worden ist, dessen die Gottheit gewissermaassen voll ist d. h. das Wesen der Gottheit.

So ist denn auch in der vorliegenden Stelle *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* nicht das, was sie, die Juden, erfüllt und sie gewissermaassen zu dem macht, was sie sein sollen, sondern *τὸ πλήρ. αὐτ.* heisst: das Erfüllte an ihnen (sc. den Juden), also nicht von dem Judenvolke in toto ist die Rede, sondern von einem Etwas, welches sich an den Juden findet, welches zu den Juden gehört.

Nach der Analogie kann denn auch *τὸ ἥττημα αὐτῶν* nur heissen: das *ἥττημα*, welches den Juden angehört, also nicht von dem Judenvolke als solchem ist *ἥττημα* ausgesagt, sondern von irgend welchem, was sich an den Juden findet, ist die Rede.

Fasse ich das bisher Ausgeführte zusammen, so wird *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* sein: das, wodurch ihre (sc. der Israeliten) Bestimmung erfüllt worden, während *τὸ ἥττημα αὐτῶν* heisst: das, wodurch ihre (sc. der Israeliten) Bestimmung nicht erfüllt worden ist.

Suchen wir nach einem deutschen Ausdrucke für diese etwas schwierigen Bezeichnungen, so wird sich kaum eine andere zutreffende Uebersetzung finden, als: das Erfüllte an ihnen, und das Zurückgebliebene an ihnen. Man könnte versucht sein, zu übersetzen: ihr Erfülltsein (oder Erfüllung) und ihr Zurückgebliebensein, allein der Sprachgebrauch scheint nur bei den aus intransitiven Verben oder aus Mediis gebildeten Substantivis mit der Ableitsylbe *μα* die Wiedergabe des Verbalbegriffs durch den substantivirten Infin. perfecti zu gestatten, während in allen andern Fällen auf das neutrale Participium perfecti zurückzugehen ist. (Man vergleiche die oben angeführten Beispiele.) Hiernach würde die oben gegebene Uebersetzung sich rechtfertigen. — Das Erfüllte und das Zurückgebliebene an ihnen — würde nur durch Feststellung des Maasses, welches erfüllt worden oder hinter welchem man zurückgeblieben, zu erklären sein. Dies Maass könnte ein reales sein, aber auch ein ideales; Zahl oder Idee, Begriff. Wir haben gesehen, dass in der vorliegenden Stelle nur das letztere zu Grunde zu legen ist.

Es ist weiter dessen zu gedenken, dass die sämmtlichen Wörter auf *μα* eigentlich Collectiva sind, welche einfach durch ihre Form zusammenfassen, was in das Gebiet der Verbalthätigkeit fällt. So erklärt sich am natürlichsten die Neigung der Griechen, Nomina auf

μα als charakteristische Attribute von Personen zu verwenden, ja jene für diese zu setzen, namentlich bei Tragikern, aber auch in der mustergültigen Prosa, s. Kühner Gramm. § 406, 2. So finden sich im N. T. 1 Cor. 4, 13 als Prädicate der Apostel περικαθάρματα τοῦ νόμου, πάντων περίψημα; 1 Cor. 15, 8 sagt Paulus von sich selbst, dass er gewissermaassen ein ἔκτρωμα sei.

Ich trage daher kein Bedenken — auch schon deswegen, um den erwünschten Ausgleich zwischen πλήρωμα in v. 12 und v. 25 herbeizuführen — πλήρωμα und in Analogie damit auch ἥττημα collectivisch zu fassen:

„Wenn die (in Betreff des dem Volke Gottes ertheilten Berufes) Zurückgebliebenen unter ihnen Heiden bereichert haben, um wieviel mehr werden die Erfüllten (also diejenigen, in denen der Missionsberuf des Volks Gottes erfüllt, realisirt worden) unter ihnen (sc. die Heiden) bereichern!"

Es bliebe nur noch ein Nachtrag zu ἥττημα übrig. Das Wort (von dem Activ. ἡττᾶν oder ἡσσᾶν abzuleiten) kommt, ausser in der vorliegenden Stelle, nur noch zweimal vor, nämlich Jes. 31, 8 LXX: οἱ νεανίσκοι ἔσονται εἰς ἥττημα. Vergeblich bemüht sich *H* die Stelle in seinem Sinne zu deuten und unter ἥττημα Versetzung in geringern Stand zu verstehen. Das Wort heisst: Ueberwundenes, Unterworfenes, Wehrloses, und was an das Besiegtwordensein im Kriege sich anschliesst: „die junge Mannschaft wird sein oder gelten als Besiegte (ἡττημένοι) d. i. als Kriegsgefangene, Leibeigene, Sclaven. Man vergesse nicht, dass die junge Mannschaft eines Volkes seine Wehrkraft repräsentirt, mit der Entwaffnung und Niederwerfung derselben, also das ganze Volk in die Gewalt des Siegers übergeht, seines Vermögens beraubt wird u. s. w. Die zweite Stelle ist 1 Cor. 6, 7. Der Apostel findet, dass das Prozessiren der Corinthier vor heidnischen Gerichten ein ἥττημα ist, also ein Schwächezustand, ein Zurückgebliebensein hinter dem Ziele des Christenmenschen. Concret gefasst also sind die bei Heiden Recht suchenden Corinthier die ἡττημένοι.

In beiden Stellen ist das „Herabgekommensein" ausgedrückt, wie in dem sinnverwandten ὑστέρημα das Zurückgebliebensein sc. hinter dem, was sein soll, ein Mangel, Deficit.

Nun noch einige Worte über πλοῦτος κόσμου und πλοῦτος ἐθνῶν. Paulus führt die in v. 11 gegebene Andeutung über die Wirkung des heilsgeschichtlichen Berufs Israels weiter aus, immer den Zweck festhaltend, zu zeigen, dass Gott sein Volk nicht verstossen haben könne.

*Πλοῦτος κόσμου* ist der in Christo, dem Weltheilande, verborgene Reichthum aller Gottesgnade (Col. 2, 3). Israel's Verfehlung hatte die Ausstossung des Christ aus der israelitischen Volksgemeinschaft zur Folge. Nachdem dies vorausgegangen, vollzog Christus als Mensch das Werk des Mittlers zwischen Gott und

allen Menschen 1 Tim. 2, 5. 2 Cor. 5, 19: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλάσσων ἑαυτῷ.*

Die Darbietung dieses *πλοῦτος κόσμου* erläutert sich am einfachsten aus Act. 13, 46: *ἐπειδὴ ἀπωθεῖσθε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη*, cfr. Act. 28, 29. Die Israeliten behielten immerhin noch alle die Gottesstiftungen, welche Röm. 9, 4. 5 aufzählt. Aber das *τέλος* alles dieses geistlichen Besitzthums, die Krone, dadurch die präparatorischen Stiftungen erst ihren Werth und Abschluss empfangen, fehlte: sie hatten das Evangelium verschmäht und waren des Evangeliums verlustig gegangen. Jedoch hatte nicht das ganze Volk an dieser Einbusse Theil; das Volk als solches behielt seinen heilsgeschichtlichen Beruf; es war nicht zum *ἥττημα* geworden, sondern hatte das *ἥττημα* oder die *ἡττημένοι* d. i. diejenigen, welche mit der Verwerfung des Evangeliums sich zugleich ihrer heilsgeschichtlichen Bestimmung entzogen hatten, an sich (*τὸ ἥττημα αὐτῶν*). — Wie jedoch selbst hiedurch der heilsgeschichtliche Character der Israeliten nicht annullirt worden ist bereits erwähnt.

Also der *πλοῦτος κόσμου* d. i. nach v. 15 die *καταλλαγή* durch der Israeliten *παράπτωμα*; der *πλοῦτος ἐθνῶν* d. i. der in Folge des *ἥττημα αὐτῶν* den Heiden zuerkannte Reichthum aller Gottesgnade — sind und bleiben bei alledem Zeugnisse für die selbst bei negativer Stellung fortwirkende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels. Das aber, was nunmehr Weltreichthum und Heidenreichthum geworden, musste der Welt, musste den Heiden ausgeantwortet werden. Diese Uebergabe und Zueignung war nach Gottes unabänderlichem Rathschluss dem Volke Israel befohlen. Der Befehl konnte nur ausgerichtet werden durch die Predigt des Evangeliums. Wenn Israel aber zu den Heiden reden und die Botschaft von der Gnade Gottes für alle Menschen ausrichten sollte, so musste es selbst erst christgläubig geworden und ganz und voll in seine Missionsaufgabe eingetreten sein. Das hat das Volk nicht gethan. Aber etliche aus dem Volke hatten Israels Beruf mit vollem Verständniss begriffen und freudig ergriffen; sie waren die vollbewussten, richtigen Israeliten, das *πλήρωμα αὐτῶν*.

Das also ist Pauli Argumentation. Haben die negativ gerichteten Israeliten, oder besser: hat Israel mit seiner hinter der Heilsaufgabe so weit zurückgebliebenen Fraction so Gewaltiges ausgerichtet, was wird es sein, wenn Israels positive Fraction (ihr *πλήρωμα*) ganz und voll seinen Beruf aufnimmt und in die Thätigkeit für das Heil der Völker eintritt! — In wie weit die Erfüllung des israelitischen Missionsberufes sich bereits zu verwirklichen angefangen hat, zeigen:

vv. 13. 14. Was den Text anlangt, so ist mit Tischd.-Gebh. statt der Recept. *γάρ* (C. *οὖν*) nach ℵ A. B. P. und einigen alten Versionen zu lesen *δέ*. Nach denselben Codd. (u. C.) statt des ein-

fachen *μὲν* der Recept. *μὲν οὖν*. die Berechtigung dieser Lesarten aus innern Gründen wird die Auslegung nachzuweisen haben.

Doch zuvor Einiges aus der Geschichte der neuesten Auslegung.

*M* und nach ihm Dächsel (in seinem Bibelwerk) lenken auf einen Seitenweg ab und verlassen damit den Grundgedanken der apostolischen Argumentation. Der Nexus wird folgendermaassen hergestellt: „*τὸ πλήρωμα αὐτῶν* sage ich; denn gerade ihr Heidenchristen, die ihr meinen könnt, nur euch gehöre mein Amt an und die Bekehrung der Juden liege nicht in meinem Interesse, sollt hiemit wissen, dass ich als Heidenapostel meinen Dienst verherrliche, ob ich nicht mein Fleisch reizen und etliche aus ihnen retten möchte, denn (Beweggrund) die Bekehrung des Juden wird die glücklichsten Folgen haben (v. 15)". Aehnlich die meisten, stets mit der hergebrachten Auslegung von v. 25 im Sinne, wonach alle Juden schliesslich sich zu Christo bekehren, und alsdann eine besondere Fülle von Glückseligkeit folgen wird.

Dagegen spricht 1) dass der Apostel die Heiden keineswegs um desswillen zurechtweist, weil sie dafür halten: ihnen allein gehöre sein Amt an; im Gegentheil: der Apostel betont (man beachte das concessive *μὲν* hinter *ἐφ᾽ ὅσον*), dass er Heidenapostel sei.

2) Es ist mit nichts angedeutet, dass die Heiden in dem Wahne gestanden: der Apostel dürfe sich mit seiner Predigt nicht auch an seine Volksgenossen (namentlich in der *διασπορᾷ*) wenden, aber sein eigentliches Amt ist es nicht;

endlich ist

3) die Hineinziehung des 25. Verses in den 12 und 13 ein willkürliches Experiment, welches, abgesehen von der sehr zweifelhaften Auslegung von v. 25 die ganze Gedankenfolge des Apostels verwirrt.

Allerdings schliesst sich v. 13 eng an die vv. 11. 12 und zwar durch Vermittelung des *πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν*! Ich habe gezeigt, dass, wenn *τὸ ἥττημα*, imgleichen *τὸ παράπτωμα αὐτῶν* eine Heilswirkung auf die Welt, bez. die Heiden ausgeübt hatte, diese Wirkung wider Wissen und Willen der Israeliten erfolgt, also nicht sowohl eine Frucht irgend welcher heilbringenden Thätigkeit von ihrer Seite, als vielmehr ein Widerfahrniss war. Die Bestimmung Israels aber war nicht bloss diese, Heilsthaten Gottes zu erleiden, sondern ein Werkzeug zu sein in der Hand Gottes für die directe vollbewusste Einwirknng auf die Heidenwelt. *Τὸ πλήρωμα αὐτῶν* ist diejenige Fraction der Israeliten, welche das Heil in Christo sammt der davon unzertrennlichen Heilsaufgabe d. i. sammt der Heilsbotschaft an die Heidenwelt auf- und angenommen. Es konnte scheinen, als sei die positive Einwirkung Israels, also des *πλήρωμα*'s Israels erst in sehr fernen Zeiten, vielleicht am Ende der Geschichte zu erwarten. Freilich müssten dann die Heiden eingezogen sein, ohne eine solche Einwirkung Israels erfahren zu haben.

Der Apostel will und kann nun nicht im Zweifel darüber lassen, dass die Heilswirksamkeit des *πλήρωμα*, also die Ausführung des missionsgeschichtlichen Berufs Israels bereits angehoben habe. Denn der Natur der Sache nach hatte diese positive Einwirkung Israels auf die Heiden durch die Predigt des Evangeliums unter den Heiden, also durch das Wort zu geschehen. Das Wort musste geredet werden, wenn nicht von ganz Israel, doch in seiner Stellvertretung, von einem *διάκονος* seiner Missionsaufgabe. Dass eben dies durch ihn geschehen sei und fort und fort geschehe, dessen ist sich Paulus vollbewusst.

*Δέ* (nicht *γάρ*) in v. 13 ist metabatische Partikel; nicht das adversative *ἀλλά*, sondern zu Weiterem in derselben Sache und auf derselben Linie fortführend. Es darf ferner nicht übersehen werden, dass *τοῖς ἔθνεσιν* nicht unmittelbar hinter dem mit Betonung vorangestellten *ὑμῖν* steht, sondern am Ende des Satzes, also gleichfalls an hervorgehobener Stelle. Es ist daher nicht zu übersetzen: zu Euch aber, den Heiden, rede ich, sondern: zu Euch aber rede ich, zu den Heiden! Ein jüdischer Mann redet in Heilsangelegenheiten, gewissermaassen officiell zu den Heiden. Unwillkürlich wird man an Act. 10, 28 erinnert. Paulus will aber nicht das hervorheben, dass in solchem Durchbrechen der Sitte ein Neues, Ungewohntes, nichts desto weniger aber von Gott Gewolltes sich herausarbeite, sondern dies: dass ein Israelit mit den Heiden über ein bis dahin unerhörtes Ding, über ihre Theilnahme am Messiasreich rede, woraus zweifellos hervorgehe, dass das *πλήρωμα* Israels in Action getreten sei. — Dies Reden zu den Heiden, d. i. diese Predigt des Evangeliums unter den Heiden ist auf das Bestimmteste zu unterscheiden von dem *πλοῦτος κόσμου* und *πλοῦτος ἐθνῶν*. Dieser *πλοῦτος* war für die Welt und für das Heidenthum nur dadurch erreichbar:

> dass ein Mann des *πλήρωμα*, ein von der Heilsbestimmung Israels erfüllter Mann auf Gottes Geheiss zu den Heiden redete und durch das Wort die gläubige Annahme des Gnadenreichthums wirkte.

Selbstverständlich stellt sich der Gedankenzusammenhang anders dar, wenn man *γὰρ* statt *δὲ* liest, wie de Wette, Reiche, *H* u. A. W meint: der Apostel stelle der zu Gunsten der Juden eröffneten Perspective in v. 11 und flgg. gegenüber, was daraus für die Heiden abfolgt. — Unannehmbar, weil auf unrichtiger Auslegung der vv. 11 und flgg. beruhend.

Der Apostel explicirt in den vv. 13 und flgg. das *πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν*! sich selbst hinstellend als den Israeliten, in welchem die heilsgeschichtliche Bestimmung seines Volks zur Erfüllung gekommen, und sich berufend auf seine Amtsthätigkeit unter den Heiden und auf den Segen, welcher von hier aus rückwirkend auf sein Volk kommen konnte. Immer noch zieht sich als rother Faden durch alles Folgende der Grundgedanke hindurch: Gott hat

sein Volk nicht verstossen! — Wer das nicht einsehen kann und will, dem wird freilich der nächste Abschnitt unter den Gesichtspunkt von Zwischengedanken und Nebengedanken treten. Auch wird nicht ausbleiben, dass er im Einzelnen auf allerlei Versuche stösst, die Ausdrücke und Wendungen des Apostels der irrthümlichen Auffassung des Grundgedankens anzupassen.

*Ἐφ᾽ ὅσον* soll heissen: in wiefern ich u. s. w. Als Belege für diese Bedeutung werden angeführt Matth. 25, 40. Plat. Politic. p. 268 [muss 264 heissen] Xen. Cyr. 5, 4, 68. Nun aber hat das Wort in keiner dieser Stellen die Bedeutung: in wiefern. Auch nicht: in soweit, wie *M* will, sondern einfach: soweit. Es liegt nämlich stets eine Attraction vor. Am deutlichsten sieht man das aus Stellen, wie Anabas. VI, 1, 19: *οἱ δ᾽ ἱππεῖς, διασπειρόμενοι ἐφ᾽ ὅσον καλῶς εἶχεν, ἔκαιον ᾗ ἐβάδιζον*, vollständig: *οἱ δ᾽ ἱππ., διασπ. ἐπὶ τόσον, ἐφ᾽ ὅσον κ. ε., ἔκ. ᾗ ἐβ.* Also nicht: die Reiter, welche sich zerstreuten, insoweit es räthlich war, sondern: welche sich soweit zerstreuten, als es sicher war, sengten und brannten, wohin sie kamen.

So auch hier in v. 13: *ἐφ᾽ ὅσον — ἀπόστολος ἐπὶ τόσον τὴν δ. μ. δ.*, soweit mein Heidenapostolat reicht (in dem Gesammtgebiet meiner apostolischen Wirksamkeit), soweit verherrliche ich meinen Dienst.

*Μὲν οὖν* (statt der Recept. *μέν*), wofür auch in einem Worte *μενοῦν* gelesen werden kann, bei den Attikern sehr gewöhnlich (man sehe die Lexica): nun, also. Will man trennen, so würde mit dem *μὲν* ohne nachfolgendes *δὲ* derselbe Fall eintreten, wie 1, 8. 3, 2 u. a. St. *Μὲν* verstärkt das unmittelbar vorangegangene Wort und tritt gern zu bestimmten oder unbestimmten Zahlwörtern; *ἐφ᾽ ὅσον μὲν* würde heissen: soweit sicherlich — mit einem leisen Anflug von Ironie, denn da Paulus Heidenapostel *κατ᾽ ἐξ.* ist, so erstreckt sich das *ἐφ᾽ ὅσον* über alle Heidenländer. Gewöhnlich drückt man im deutschen das verstärkende *μὲν* nur durch stärkere Betonung des vorangegangenen Wortes aus. Also: soweit ich nun Heidenapostel bin d. i. soweit meine heidenapostolische Wirksamkeit reicht. — Neben *ἐφ᾽ ὅσον* hat *ἐγὼ* Nachdruck. Nach *M* spricht sich darin ein „edles Selbstgefühl" aus. Wozu doch eine solche Aussprache in diesem Zusammenhange! Nach Holsten bildet *ἐγὼ* einen Gegensatz gegen die Judenapostel. Woher denn aber hier die Judenapostel? Nach *W* hebt der Apostel nur hervor, dass er die Frage vom persönlichen Standpunkte seiner Berufsbestimmung aus betrachtet. Persönlicher Standpunkt der Berufsbestimmung? Das verstehe, wer kann. Soviel ich davon weiss, stehen Persönliches und Berufliches in contradictorischem Gegensatz. — Das *ἐγὼ* ist aus seiner Beziehung zum *πλήρωμα αὐτῶν* v. 12 zu erklären. Ist *τὸ πλήρωμα αὐτῶν* das Israelitenthum in seiner Erfüllung d. h. in seiner vollendeten Realisation, so durfte Paulus nicht in Abrede stellen, dass die Darstellung des Israelitenthums in seinem

eigentlichen Wesen, d. h. in seiner Bestimmung, das Heil der Heidenwelt zu vermitteln, nicht durch ihn allein zu geschehen habe, sondern dass neben ihm Israeliten standen oder doch gefunden werden dürften, welche das Heil ergriffen und ihre Heilsaufgabe für die Heidenwelt begriffen hatten. Was nun, abgesehen von der ausserordentlichen Berufung, welche ihm dem Heidenapostel zu Theil geworden war, andere kraft ihres allgemeinen Missionsberufes und in Bethätigung desselben thun würden, um ihren Dienst zu illustriren, das will der Apostel nicht in Besprechung ziehen, sondern nur das, was er als Heidenapostel für die Person thut. Und dies Thun besteht darin, dass er seinen Dienst rühmt oder verherrlicht.

Was heisst das? Das Wort *διακονία* hat im N. T. mancherlei Bedeutung, je nach der besondern Beziehung desselben. Der Zusammenhang giebt die Beziehung zu erkennen; wir lesen von einer *διακονία τοῦ θανάτου, τοῦ πνεύματος, τῆς δικαιοσύνης, τῆς καταλλαγῆς*; aber auch ohne genitiv. Beifügung von einem Dienst in der Sache des Herrn, in Almosenangelegenheiten und dergl. Es würde nun ein zwar naheliegendes, aber dennoch oberflächliches Verfahren sein, die *διακονία* in v. 13 mit dem unmittelbar vorangegangenen *ἀπόστολος* zu combiniren. Der Apostel hat offenbar beides auseinanderhalten wollen: in seiner von dem Herrn ihm anvertrauten, amtlichen Stellung rühmt er, soweit solche reicht, seine *διακονία*. Die letztere ist also eine mit seinem apostolischen Beruf durchaus verträgliche, dennoch derselben untergeordnete Dienststellung. Eine solche kann der Apostel nur ordentlicher Weise gehabt haben als Israelit; kraft der allgemeinen Berufung Israels war Paulus, noch ehe er Apostel ward, de jure ein Diener des erfüllten, bez. vollendeten Israelitenthums, ein Heidenmissionar. Die ausserordentliche Berufung des Paulus ruht auf der allgemeinen Dienstpflicht Israels. Das vergisst der Apostel nicht — mögen andere es vergessen. Soweit ihn seine Thätigkeit als Heidenapostel führt, soweit trägt er die Verherrlichung der ursprünglichen Bestimmung Israels. Er konnte und wollte die Gnade Gottes in Christo Jesu der Heidenwelt nicht predigen, ohne Israels Antheil an dem Werden des Reiches Gottes auf Erden zu berühren, ohne den Heiden zu sagen, was sie Israel verdanken. Seine amtliche Stellung als Heidenapostel d. h. die Berufung der Heiden zum Reiche Gottes durch die Predigt des Evangeliums war auf unzertrennliche Weise verbunden mit dem Hervorheben und Rühmen dessen, was Israels Fall und Auferstehen für die Heidenwelt bedeutet.

Der Apostel will also sagen, dass er sein Heidenapostolat stets verwaltet habe und fortdauernd verwalte auf der Grundlage und in lobpreisender Anerkennung des wahren Israelitenthums.

v. 14. *Εἴπως* kann nicht, wie *H* und Volkm. wollen, heissen: wenn etwa, weil, wie *W* richtig bemerkt, in diesem Falle das fut. *δοξάσω* in v. 13 stehen müsste. Es heisst, wie 1, 10, Phil. 3, 11.

Act. 27, 12: ob etwa. Ohne Zweifel hat man „wenn etwa“ übersetzen wollen, um der bedenklichen Auffassung aus dem Wege zu gehen, als habe der Apostel bei seinem amtlichen Wirken, mehr die Juden, als die Heiden im Auge gehabt, denn v. 14 scheint etwas anderes nicht auszusagen, als dass der Apostel durch die herrlichen Erfolge seiner Predigt seine Volksgenossen habe reizen wollen, nun auch ihrerseits den Gnadenweg zu betreten und sich an dem Segen des Evangeliums unter den Heiden zu betheiligen. So konnte doch das *παραζηλοῦν* die gute Wirkung haben, dass sich wenigstens etliche aus den Juden dem Heile zuwendeten. Paulus würde ja freilich bei dieser Anschauung von dem eigentlichen Zweck und Ziel seines Heidenapostolats in den Grenzen geblieben sein, welche ihm Deuteron. 32, 21 (R. 10, 19) vorzeichnete und welche er v. 11 ausdrücklich als für die Soteriologie der Heiden maassgebend hervorgehoben hatte. Doch will es uns sittlich kaum zulässig erscheinen, dass Paulus von Amtswegen den Heiden das Evangelium gebracht, in Wahrheit aber die Juden gemeint hätte.

Das Bedenken wird durch die richtig verstandenen nächsten vv. 15 und 16 gehoben. Wir werden erkennen, dass der Apostel bei seiner Predigt unter den Heiden den in Israels Geschichte gelegenen Grund seiner Mission nicht lediglich darum hervorgehoben habe, weil er etliche aus seinem Fleische zur Nachfolge erwecken wollte, um auch unter den Juden Missionsfrucht zu schaffen, sondern dass er Juden habe reizen und retten wollen — um der Heiden willen. Also die Einwirkung auf seine Volksgenossen war bezweckt, aber nur, um damit dem Hauptzweck, der Heidenbekehrung zu dienen.

v. 15 wird freilich nur dann erst in seiner eigentlichen Bedeutung hervortreten, wenn wir die Ausdrücke *ἀποβολή* und *πρόςληψις* einer gründlichen Erörterung werden unterzogen haben. Die vorgefasste Meinung über den Zusammenhang, in welchem v. 15 mit den vv. 25. 26 stehen sollte; imgleichen die verkehrte Auslegung dieser letztgenannten Verse hat die richtige Auffassung der vorliegenden Stelle sehr erschwert, zumal man den vorweg bereit gehaltenen Sinn sogar im Widerspruch mit den Sprachgesetzen zu erzwingen versucht hat. *Ἀποβολή* soll heissen Wegwerfung im passiven Sinne. Die Neuern erklären fast einstimmig, es sei damit die Ausschliessung aus dem Volke Gottes um des Unglaubens willen gemeint, also das Verworfensein, die Verwerfung im passiven Sinne. *M* beruft sich für diese Bedeutung auf Plat. Legg. p. 943 E. und 944 C. A. Aber gerade an diesen Stellen heisst *ἡ τῶν κατὰ πόλεμον ὅπλων ἀποβολή* das Wegwerfen, im weitern Sinne: das Verlieren der Waffen. *M* citirt weiter Proverb. 28, 24 LXX; dort steht aber gar nicht *ἀποβολή*, sondern *ἀποβάλλεται*. Es bleibt dabei: *ἀποβολή* in passiver Bedeutung ist in der ganzen Gräcität nicht zu finden. Somit heisst *ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν* nicht: ihre Verwerfung, d. i. ihr Verworfensein, sondern ihr Verwerfen. — Wie

mit ἀποβολή verhält es sich mit πρόςληψις. Das Wort soll passivisch, das Angenommen-werden d. h. diess, dass sie angenommen **werden** (oder gar futurisch?), heissen, nicht: das Annehmen ihrerseits, die Annahme. Für diese Bedeutung wird von W Plat-Theaetet p. 210 A. angeführt. Nun aber heisst dort λόγου πρόςληψις eines Wortes (sc. einer Erklärung) Hinzunehmen d. h. wenn Jemand die sonderbare Definition von ἐπιστήμη, dass sie sei „eine richtige Vorstellung mit Wissenschaft, sei es vom Unterschiede oder von irgend etwas Anderem" geben wollte, so wäre das eine πρόςληψις λόγου, d. h. Hinzunahme, oder Hereinnahme eines (sc. dem Begriffe selbst fremden) Gedankens. — Man hat sich, wie es scheint, durch den Ausdruck „Annahme" täuschen lassen, der beides bedeuten kann: den Act des Annehmens sowohl, als die Thatsache des Angenommenseins.

Wenn sich nun weder im N. T., noch in der LXX., noch sonst in der Gräcität ἀποβολή und πρόςληψις mit passivischer Bedeutung finden, so ist ja wohl klar, dass dieselbe den Wörtern in unserer Stelle aufgedrungen worden ist, um einen vorweg bereit gehaltenen Sinn zu erzwingen. Dieser Sinn aber ist kein anderer, als die nationale Restitution des jüdischen Volks am Ende der Kirchengeschichte, von welcher man glaubte, dass sie in v. 25 gelehrt sei. Um dies exegetische Falsum, welches merkwürdiger Weise eine fast ungetheilte Anerkennung und bereitwilligste Einführung in die moderne Theologie gefunden hat, aufrecht zu erhalten, hat man sogar kein Bedenken getragen, den Apostel in Widerspruch mit sich selbst zu versetzen. Paulus hat ausdrücklich gelehrt und mit grosser Kraft erwiesen: Gott habe sein Volk nicht verstossen. In v. 15 aber soll der Apostel von der ἀποβολή, d. i. Verwerfung des Volks als von einer unzweifelhaften Thatsache reden! Freilich setzt W, um diesen Widerspruch zu verdecken oder doch zu ermässigen, vor „Ausschliessung (sc. der λοιποί, wie er meint) vom Volke Gottes" in Klammern das Wörtlein „einstweilig". So wäre die einstweilige Ausschliessung der λοιποὶ vom Volke Gottes die καταλλαγὴ κόσμου, nicht, wie v. 12 lehrt, das παράπτωμα αὐτῶν, und woher denn dieser — nicht gleichgültige — sondern höchst bedeutsame Zusatz: „einstweilig"? Der Apostel Paulus hatte für seine Limitation der πώρωσις ein μυστήριον — was hat denn W für seine Limitation der ἀποβολὴ anzuführen?

Doch wozu weiter fragen — ἀποβολὴ heisst eben nicht, was es heissen soll, und πρόςληψις eben so wenig. Der Apostel sagt: „ihr Verwerfen sc. des Heils in Christo (oder kurzweg Christi) sei Versöhnung der Welt gewesen: was anders werde ihr Annehmen sc. des Heils sein, als Leben aus Todten!"

Wie ich schon zu v. 11 bemerkt habe, hat die σωτηρία die καταλλαγὴ κόσμου zur Voraussetzung; ich erinnere wiederholt an 2 Cor. 5, 19: ϑεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. Die Sühne für die Sünde ist am Kreuze erfolgt ἐν τῷ

αἵματι Χριστοῦ ἱλαστήριον (3, 25), und zwar nicht bloss für die Sünden der Juden, sondern für die der Welt, oder, was dasselbe ist, der ganzen Menschheit. Man begreift, wie der Apostel, um Christum als den Mittler zwischen Gott und den Menschen darzustellen, so stark betont, dass dieser Mittler der ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς (1 Tim. 2, 5. 6) gewesen sei. Um als blosser ἄνθρωπος zu sterben, musste Jesus durch Ausstossung der jüdischen Nationalität entkleidet werden. Das verstand sich nach dem Gesetz von selbst, dass der für todeswürdig erachtete Jude eo ipso aufgehört hatte, Jude zu sein. Ganz Israel aber ward vertreten von der jüdischen Obrigkeit, als sie Jesum für des Todes schuldig erklärte und seine Hinrichtung forderte. So ist denn nach Gottes wunderbarem Rath die ἀποβολὴ τῶν Ἰουδαίων d. i. die Verwerfung Jesu als des Christ die seinen Versöhnungstod bedingende Ursache geworden.

Nun aber versteht man die καταλλαγὴ unrichtig, wenn man, sei es bewusst oder unbewusst, annimmt: die Versöhnung der Welt sei uno eodemque actu Mittheilung dieser Versöhnung gewesen. Es werden selbstverständlich alle diejenigen einer solchen Auffassung sich zuneigen, welche die Versöhnung am Kreuz nicht für einen ohne jede Mitwirkung der zu Versöhnenden vollzogenen Act, sondern für einen zwischen Gott und den Menschen sich vollziehenden Prozess (wenn auch unter Vermittlung Christi) erachten, also Versöhnung und Rechtfertigung, die objective Heilsthat Gottes und die subjective Aneignung derselben nicht genugsam unterscheiden.

Der Apostel wenigstens weiss von einer solchen bei jedem für das Evangelium disponirten Individuum sich wiederholenden καταλλαγή, bei welcher Christi Tod nur als παράδειγμα der Treue und Erweckungsmittel zur gläubigen Hingabe dient, nichts, sondern nur von einer, für die ganze Welt semel pro semper vollzogenen καταλλαγή, welche nachdem sie geschehen, allen Menschen zur Aneignung dargeboten werden sollte.

Nun aber war Israel von Gott dazu bestimmt, nicht nur der Mutterschoss zu sein für die in der Geschichte auszuwirkenden Heilsbedingungen, sondern auch, wenn die Zeit erfüllet worden, zur Mittheilung des vollendeten Heils an die Völker. Israel war Heilsträger und Heilsbote. Von dieser Bestimmung ist Gott nicht abgegangen, auch dann nicht, als Israel Annahme des Heils und Ausrichtung der Heilsbotschaft verweigerte. Was das Volk in toto nicht annahm und ausrichtete, das übergab Gott einer ἐκλογὴ aus seinem Volk, das liess er durch einzelne ausdrücklich dazu erwählte Boten der Welt verkündigen. Doch sollte weder die ἐκλογή, noch sollten die ἀπόστολοι meinen: Gott habe nunmehr Israel verworfen d. h. seinen Missionsberuf endgültig von ihm genommen und damit einzelne Auserwählte beauftragt. Diese Auserwählten sollten sich als solche ansehen, welche ihren Auftrag anstatt des von Gott dazu berufenen Gesammtvolks ausrichteten, also in Stellvertretung Israels fungirten. Demnächst hatte Gott sich vorbehalten, durch den Dienst seiner

auserwählten Heilsboten die eigentlichen Mandatare zu wecken, ob sie sich herbeilassen möchten, auch ihrerseits das Heil zu ergreifen und am Heilsbotenamt sich zu betheiligen.

Stand die Sache demnach also, dass die erste Predigt von Christo und die Gründung der ersten christlichen Gemeinde nicht anders erfolgen konnte — nach Gottes Rath und Willen — als dadurch, dass Glieder des heiligen Volkes sich dazu bereitwillig finden liessen, auszurichten, was eigentlich ganz Israel ausrichten sollte, dann ahnen wir, was den Apostel doch bewogen haben mag, ein solches Gewicht auf die *πρόςληψις* zu legen und so Grosses von ihr auszusagen.

Genaueres entnehmen wir aus der Geschichte des Apostels; er hatte die *ἀποβολὴ αὐτῶν* und ihre *πρόςληψις* an sich selbst erfahren. Welche Folgen diese *πρόςληψις* hat, davon wusste er zu zeugen, wie kein anderer. Vielleicht dass er von Hause aus, als ihm das Botenamt am Evangelio aufgetragen ward, von der Wirkung desselben nicht allzuhoch gedacht. Jetzt wusste er aus seiner apostolischen Praxis, dass das Evangelium eine Gotteskraft sei zum Heile eines jeglichen, der daran glaubt (1, 16); er schreibt den Korinthern in seinem zweiten Briefe (2, 16), dass das Evangelium sich erwiesen habe als *ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν*, ja den Colossern sagt er in's Angesicht, was aus ihnen geworden sei durch das Evangelium (2, 13): *καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν συνεζωοποίησεν σὺν αὐτῷ*, cfr. Eph. 2, 1—6. Act. 13, 46.

Paulus stellt durch solche und ähnliche Aussagen die Wirkung des evangelischen Botenamts in das hellste Licht. Leben und Tod, das sind die beiden Pole, welche den tiefsten und den höchsten Stand des Menschenlebens bezeichnen. Aus der grössten Tiefe zur grössten Höhe zu führen, das ist Aufgabe der Heilsbotschaft: die *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* ihre Wirkung. — Paulus hat's gesagt v. 13, dass er überall da, wo er als Heidenapostel amtirt, seine *διακονία* verherrliche; mehr kann er sie nicht verherrlichen, als dadurch, dass er die Wirkung der *πρόςληψις* v. 15 durch sie zur Darstellung bringt.

Im Uebrigen giebt der Zusammenhang zu erkennen, dass der Apostel durch die herrlichen Segenswirkungen seines Dienstes nicht bloss um desswillen auf etliche seiner Volksgenossen einen Eindruck zu machen wünscht, weil es ihm um Gehülfen für seinen Missionsberuf zu thun ist, sondern vornehmlich, weil er aus ihnen einen Grundstock für die christlichen Gemeinden bilden möchte, worüber v. 16 das Nähere bringt.

Bevor ich zu der Auslegung dieses Verses übergehe, dürfte es nicht überflüssig sein, einiges über die mancherlei Auffassung des 15. Verses nachzutragen. Die meisten Ausleger sind der Ueberzeugung, die *πρόςληψις* sei mit der *σωτηρίᾳ παντὸς Ἰσραὴλ* in v. 26 identisch; sie sei die Aufnahme des gesammten jüdischen

Volkes in das messianische Reich, welches eigentlich durch die Rettung Israels erst zur Existenz gelange. Mit dem Eintritt Israels aber werde die letzte und seligste Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden verbunden sein, nämlich das mit der Todtenauferstehung beginnende Leben in dem *αἰὼν ὁ μέλλων*. Diese judaistische Auffassung entbehrt jeder Begründung, denn um das Nächste zuerst zu sagen: der Ausdruck *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* weiss nichts von dem seligen Leben nach der Todtenauferstehung oder mit derselben, sondern drückt nichts mehr und nichts weniger aus, als die Todtenauferstehung selbst, unbestimmt lassend, ob damit die Auferstehung des Fleisches solle ausgesagt werden oder die *ἀνάστασις ἐκ τοῦ θανάτου τῶν ἁμαρτιῶν*. Die sonstige Ausdrucksweise des Apostels und die richtige Erklärung von *ἀποβολὴ* und *πρόςληψις* lässt keinen Zweifel übrig, dass Paulus die *ζωὴ* hier auf die *νεκροὺς ἐν τοῖς παραπτώμασι* bezieht. Die Annahme des Heils hat also die geistliche Auferstehung derer, die da glauben, zur Folge, sowie das Zeugniss der Christgläubigen dazu wirkt, dass andere Todte zum Leben gelangen.

v. 16. Erst bei dieser Auffassung ist es möglich, den 16. Vers richtig anzuschliessen. Das Leben aus den Todten ist Zeichen und Zeugniss, dass der Gläubige von Gott angenommen, für Gott bestimmt oder, wie der solenne Ausdruck lautet, ein *ἅγιος* geworden sei, denn nur ein solcher ist frei von der Todesherrschaft. Der Apostel hält sich stets gegenwärtig, dass das Gottesreich nunmehr als ein *φύραμα*, als ein *ἓν* aus christgläubigen Juden und Heiden in die Geschichte eintreten werde. Die Urgemeinde dieses Reichs aber, die *ἀπαρχὴ* dieses *φύραμα* sollte aus Gliedern des ursprünglichen Gottesvolks, aus Israeliten bestehen. Diese sollten dem neuen Gemeindewesen nicht bloss das Wort des Lebens bringen, sondern dasselbe, sofern es dem Hauptheile nach aus Heiden bestand, an ihrer Eigenschaft, (nämlich) Glieder eines heiligen Volkes zu sein, Theil nehmen lassen. So war das *φύραμα* auch in seinen nicht-israelitischen Bestandtheilen ein *ἅγιον*, weil die *ἀπαρχὴ ἁγία* war.

Also das pleromatische Israel (cfr. v. 12) — das will Paulus sagen — überantwortet euch nicht bloss durch mich das Heilswort, sondern macht euch, die Heiden, durch seine *ἀπαρχή*, die den Grundstock des erweiterten Gottesvolks bildet, ihrer *ἁγιότης* theilhaftig.

Wieder ein Moment in dem Nachweise, dass Gott sein Volk nicht verworfen haben könne!

Uebrigens ist zum Verständniss der für den Zweck der *ἁγιότης* nothwendigen Verknüpfung von *φύραμα* und *ἀπαρχὴ* zu erwägen, dass, wenn Gott sein Volk verworfen hätte, er ein neues Volk oder ein Gemisch aus den Völkern hätte heiligen, d. h. durch Wiederholung seiner Verheissungen, für die Annahme der Gnade hätte geschickt machen müssen. Gott aber sind seine *χαρίσματα* und die ursprüngliche *κλῆσις* nicht leid. Er fügt die neuen Glieder seines Gottesreichs aus den Heiden in den heiligen Bestand Israels, in die

ἐκλογή ein und theilt ihnen so die ἁγιότης seines erwählten Volkes mit. Selbstverständlich gilt dieser Satz, dass die ἐκλογή aus Israel die Ursache der ἁγιότης für die dazugetretenen Heiden bildet, eben nur für die erstgegründeten Gemeinden der christlichen Kirche, also für den Anfang. Dieser Anfang aber setzt sich insofern fort bei allen Christengemeinden bis auf unsre Tage, als das in dem Anfange gesetzte und begründete heilige Wesen, wie die Kirche selbst, ein continuirliches ist, und daher eine Wiederholung des uranfänglichen Vorgangs bei Stiftung neuer Gemeinden entbehrlich macht.

Was nun die Geschichte der Auslegung betrifft, so besteht *M* darauf, dass unter ἀπαρχή die Patriarchen zu verstehen seien, nicht die Erstlings- oder Urgemeinde. Er meint, dass ἀπαρχή, um letztere zu bedeuten, eine Genitivbestimmung (φυράματος) erhalten müsste, welche der Text jedoch nicht darbiete. — Was doch nicht vorgewendet wird, um einer unbequemen Auffassung zu entgehen, als ob es eine so grosse und schwierige Sache wäre, eine nähere Bestimmung aus dem Zusammenhange zu ergänzen, zumal wenn sie so nahe liegt, wie die Beziehung des φύραμα auf ἀπαρχή! Uebrigens versteht es sich von selbst, dass die ἀπαρχή im Sinne des Apostels Trägerin ist aller Verheissungen, die den Patriarchen (s. v. 28) ertheilt worden sind. Ebenso eitel ist das Vorbringen *M*s, dass unter ῥίζα nicht die erste, nicht die Mutterkirche könne verstanden werden, denn „die ausgebrochenen Zweige hätten doch der Mutterkirche nie angehört; es müsse also unter ῥίζα etwas Früheres zu verstehen sein, nämlich die Patriarchen.“ Dieser Einwand hat nur dann einen Schein des Rechtes für sich, wenn die ἐκλογή, der Grundstock der christlichen Kirche, als die Kirche selbst aufgefasst wird. *M* hätte nicht übersehen sollen, dass die ἐκλογή primo loco das wahre (das pleromatische) Israel darstellt, dem alle Israeliten, so lange sie an den Verheissungen festhielten, angehörten, und dass nur diejenigen ausgebrochen wurden, d. h. sich selbst ausschlossen, die an den Verheissenen nicht glauben mochten.

Der Apostel redet eben nicht von ausgeschlossenen Judenchristen, sondern von ausgeschlossenen Israeliten.

In Betreff der Auslegung der vv. 17—24 möchte ich am liebsten auf die Commentare, insbesondere auf *H* verweisen, der mir das Richtige getroffen zu haben scheint, wenn er aus dem vom Apostel gebrauchten Bilde des Einpfropfens eben nur dies festgehalten wissen will, jede Untersuchung aber darüber, ob auch die im gemeinen Leben beim Pfropfen stattfindenden Vorgänge festzuhalten und im Gegenbilde nachzuweisen seien, für eitel Mikrologie erklärt. — Ein Einfügen der Heiden in den Wurzelstock der Verheissungen sei wirklich geschehen; aber mehr als dies solle man im Bilde nicht suchen; die ῥίζα sei eben kein Wildling und die Heiden kein Edelreis. Auf heilsöconomischem Gebiete verhalte es sich umgekehrt, wie auf dem der Gartenkunst.

So richtig das ist, so werden doch um des Verständnisses willen

eingehende Bemerkungen zu einzelnen Ausdrücken und Wendungen nicht zu umgehen sein.

v. 17. Das καὶ hinter ῥίζης ist bei Tischd.-Gebh. nach ℵ B. C. getilgt. *W* stimmt zu; τῆς ῥίζης καὶ fehlt bei D. F. G. Ich würde mich aus innern und äussern Gründen für einfache Streichung des καὶ entscheiden.

*Τινές.* Darunter versteht *W* die für jetzt ungläubig gebliebenen und darum vom Heile ausgeschlossenen Juden. Sehr unrichtig. Bei den ausgebrochnen Zweigen ist der Zusammenhang mit der Wurzel aufgehoben; die Wurzel aber ist Trägerin und Ernährerin der israelitischen Volksgemeinschaft. Der Jude war damit noch keineswegs von der Wurzel seines nationalen Lebens gelöst, keineswegs ein ausgebrochener Zweig aus dem Wurzelstock, wenn er sich durch Unglauben von dem Heil in Christo ausgeschlossen hatte — er konnte ja noch gläubig werden und griff dann einfach auf die Wurzel zurück. Erst, wenn durch das Gericht der Verstockung die Möglichkeit einer Neubelebung des Ungläubigen aus der Wurzel heraus nicht mehr vorhanden war, mochten die endgültig Verstockten ausgebrochenen Zweigen gleichen. Dagegen stimme ich zu, dass τινὲς nicht bloss aus Schonung gegen die Juden (Philippi) oder um der heidenchristlichen Selbstüberhebung keinen Vorschub zu leisten (*M*) gesagt ist, sondern um desswillen, weil in der That solcher „ausgebrochenen Zweige“ nur etliche dagewesen sein mochten, wenigstens von dem Apostel die Liebe verlangte, sich solcher Annahme zuzuneigen. *Ἐξεκλάσθησαν.* „Das Ausbrechen der Zweige erfolgt, wenn sie untauglich sind zum Tragen“ (*W*). *Σὺ δέ*; damit ist jeder Heidenchrist als solcher angeredet.

*Ἀγριέλαιος ὤν.* Das Wort ist beides: Subst. und Adject. Die substantivische Fassung hat etwas Inconcinnes, da Bäume (auch nicht ganz junge, wie de Wette meint) als Pfropfreiser gebraucht werden; man ist daher auf das Auskunftsmittel verfallen, den wilden Oelbaum als Bild des Heidenthums zu deuten, und demgemäss das σὺ δὲ von der Gesammtheit der Heiden zu verstehen. Dem steht entgegen, dass nicht die Heiden in summa, sondern nur einzelne Heiden der Gemeinde einverleibt werden. So hat denn nun Fritzsche ἀγριέλαιος als Adject. fassen zu müssen geglaubt = ἐκ τῆς ἀγριελαίου. Eine Ergänzung von κλάδος verbietet sich von selbst, da die Heiden nicht als Zweige am Oelbaum, sondern als Zweige vom Oelbaum, die sie früher waren, eingepfropft werden; in diesem Falle aber eine ἐκκλασθῆναι oder ἐκκοφθῆναι ἐκ τῆς ἀγριελαίου stattgefunden haben müsste, von welchem der Apostel nichts sagt, auch wohl nichts sagen wollte, denn an diesem Theile hört die Analogie auf. Dem Fritzsche ist *M* nachgefolgt. — Jedoch ist zu bedenken, dass der adjectivische Gebrauch des Wortes nach Lobeck Paralip. p. 376 sehr selten ist; ja sogar, wie mir scheint, zweifelhaft; die σκυτάλη ἀγριέλαιος Jacobs delect. epigramm. p. 33, worauf man sich beruft, erklärt sich aus einer den Griechen geläufigen

Synthese zwischen zwei Substantivis, deren eins den Stoff ausdrückt, aus welchem das andere genommen ist. Theocr. 25, 255 gehört gar nicht hieher. Man vergl. Bernhardy Synt. S. 45 und flgg. Kühner's Gramm. II. § 406, 3. *Σκυτάλη ἀγριέλ.* also ein Stock von Oelbaumholz, ein Oelbaumstock. — Was mich vollends bestimmt, von der adjectivischen Bedeutung des *ἀγριέλ.* abzusehen, ist der Umstand, dass der Apostel in demselben Cap. v. 24 das Wort substantivisch gebraucht und mir wenigstens unwahrscheinlich vorkommen will, dass er den viel spätern adjectivischen Gebrauch des Wortes bereits gekannt und abwechselnd mit dem Substantiv in derselben Sache zur Verwendung gebracht habe.

Im Uebrigen geht aus Theocr. 25, 256 deutlich hervor, dass die Griechen das Substantiv *ἀγριέλαιος* auch metaphorisch für Oelbaumholz und was von diesem Holze herrührt, gebraucht haben. Dort heisst es *τρηχὺν ἔαξα αὐτοῦ ἐπὶ λασίαιο καρήατος ἀγριέλαιον* „ich zerbrach auf seinem zottigen Scheitel hartes Oelbaumholz". Sollte Jemandem einfallen, anzunehmen: Herakles habe mit einem Oelbaum auf den Löwen losgeschlagen, dem würden vv. 208 und 255 sagen, dass es ein *βάκτρον* oder ein *ῥόπαλον*, eine Keule gewesen, wahrscheinlich ein starker Ast des wilden Oelbaums. Dass jeder Heide metaphorisch Holz vom wilden Oelbaum könne genannt werden, wird zugegeben werden müssen, ebenso, dass mit diesem metaphorischen Ausdrucke eben nur die Art oder Natur des wilden Oelbaums solle bezeichnet werden. *W* sucht der eigentlichen Bedeutung dadurch gerecht zu werden, dass er sagt: jeder Heide sei ohne göttliche Zucht und Leitung aufgewachsen, wie ein wilder Oelbaum ohne Gärtnerpflege, während Israel als Volk der göttlichen Offenbarung und Gnadenführung theilhaftig geworden. — Damit wären wir wieder bei dem Bedenken angelangt, dass doch ein wilder Oelbaum nicht zum Propfreis tauge und dass, was in Wirklichkeit sich nicht mit einander verträgt, auch nicht im Bilde zusammengebracht werden darf. Am besten ist es, einfach zu sagen: du aber, der du Holz bist vom wilden Oelbaum, oder in eigentlicher Rede: der du von der Art des wilden Oelbaums bist.

Nicht unbemerkt mag bleiben, dass die Griechen auch *δρῦς* (man sehe die Lexica) von Menschen prädiciren, ebenso *πέτρα*, *λίθος* und andere vernunftlose Objecte, deren Art und Beschaffenheit sie dem Subjecte beilegen wollen. Instructiv ist Joh. 3, 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι, καὶ τὸ γεγ. ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστι.*

*Ἐν αὐτοῖς*, unter ihnen, nämlich den Zweigen des edlen Oelbaums (so unter den Neuern Fritzsche, Thol., Philippi, *H*, *M*-*W*). Andere dagegen (seit Chrysosth. die Meisten, von den Neuern Reiche, de Wette, Olsh.): an der ausgebrochenen Zweige Stelle in locum eorum oder in loco eorum. Mir ist zweifelhaft, ob *ἔν τινι* jemals heissen könne: an Stelle jemandes, zumal doch das nicht die Meinung sein würde, dass die eingepfropften Zweige die ausgebrochenen

in ihrer Art und Eigenschaft ersetzen, sondern nur eine Lücke ausfüllen sollen, welche in dem Personalbestande der heiligen Gemeinde durch die Ausstossung unwürdiger Glieder entstanden wäre. Dies würde schliesslich auf eine Suppletionstheorie führen, für welche ich in der heiligen Schrift, insonderheit in den Briefen Pauli keinen Anhalt finde.

Also *ἐν αὐτοῖς* „in ihrer Mitte" „unter ihnen", so also, dass die Heiden durch ihre Einpflanzung in die innigste Gemeinschaft mit den anderweiten Zweigen eintreten und der gleichen Existenzbedingungen sich erfreuen. Es würde nun allerdings für diese Erklärung auch *συγκοινωνὸς* herbeigezogen werden können, sofern das *συν*— am einfachsten auf die vorgenannten *κλάδοι* zu beziehen sein dürfte.

Ob es rathsam ist, dieser Bezugnahme sich anzuschliessen, darüber werden die nächsten Worte zu entscheiden haben. — Liest man mit der Recept. *τῆς ῥίζης καί*, dann sind *ῥίζης* und *πιότητος* coordinirt; der Sinn würde sein: du bist ein Mittheilnehmer geworden an der Wurzel des Oelbaums und seiner Fettigkeit. Die Rückbeziehung des *συγκοινωνὸς* auf die *κλάδοι* hätte kein Bedenken.

Anders steht es, wenn *καὶ* gestrichen wird. Wir erhalten dann drei Genitive hintereinander *τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας*. Die beiden ersten Genitive so zu verbinden, dass sie zusammen den Begriff „der fetten Wurzel" hergeben, ist zwar versucht (Grotius), aber dem ganzen Zusammenhange nach als ungehörig erkannt worden, denn der Wurzel wird die Fettigkeit des Oelbaums wohl zugeführt, sie nimmt daran Theil, wie die Zweige auch; aber dass die Wurzel des Oelbaums gerade die Art hätte, die *πιότης* als besondere wesentliche Eigenschaft zu besitzen, davon hat man sonst nichts gewusst, und wäre es so, würde man diese Notiz im Contexte nicht gut verwerthen können. — Wird nun dies *ἓν διὰ δυοῖν* aufgegeben, so erscheint befremdlich, dass die Theilhaberschaft an der Wurzel nicht auch zugleich die Theilhaberschaft an den Eigenschaften des Baumes mit sich bringen soll. Was aus der Wurzel wächst und sich nährt, muss von allen Kräften und Säften des Baumes seinen Antheil empfangen.

Es genügt also, um die *πιότης* des Oelbaumes zu geniessen, dass man in den Wurzelstock eingepfropft sei. Die *ἕνωσις* mit der *ῥίζα* hat die Mittheilnahme an der *πιότης* zur nothwendigen Folge.

Bestimmen wir nun das Verhältniss der Genitive zu einander näher, so ergiebt sich sofort, dass *τῆς ῥίζης* Genit. subject. ist; dagegen *τῆς πιότητος* mit seiner nähern Bestimmung *ἐλαίας* Genit. Object. — Der Sinn ist:

„Du bist Mittheilnehmer der Wurzel an der Fettigkeit des Oelbaums geworden"

oder

„Du bist mit der Wurzel (in welche du eingefügt bist) theilhaftig geworden der Fettigkeit des Oelbaums.

Wer an der Häufung und verschiedenen Beziehung der Genit. Anstoss nimmt, dem empfehle ich Winer's Grammat. (6 A.) S. 171. Anm. 1 zu lesen.

*W* hat offenbar mit der Stelle nichts anzufangen gewusst. Er sagt: „die richtige Lesart bezeichnet allerdings zur starken Hervorhebung der πιότης die Wurzel als eine durch ihre Fettigkeit charakterisirte. Sinn ohne Bild: „du bist zur Theilnahme gelangt an der heiligen Gemeinschaft mit den Patriarchen und damit an den ihnen verheissenen reichen Segnungen (*M*: an den Segnungen der von ihnen ausgegangenen Theocratie)". Das Räthsel der drei Genitive ist damit schwerlich gelöst und konnte nicht gelöst werden, da ἡ ῥίζα in Gemässheit der bereits oben besprochenen Beziehung auf die Patriarchen gedeutet wird.

Was den Act des ἐγκεντρισθῆναι selbst anbetrifft, so stimme ich der durch *W* modificirten *M*schen Ansicht durchaus zu, er sagt: „Dass Paulus an das im Orient wirklich gebräuchliche Verfahren gedacht habe, Oelbäume durch Einpfropfung von Oleasterreisern neu zur Tragbarkeit zu kräftigen, ist nicht anzunehmen, weil ja hier das Pfropfreis die Fettigkeit vom edlen Oelbaum erhält und dadurch selbst veredelt wird, während dort das eingepfropfte dem Baume neue Säfte zuführen und so ihn befruchten soll, denn "foecundat sterilis pingues oleaster olivas et quae non novit munera, ferre docet" Pallad. 14, 53. Die Sache, die Paulus darstellt, forderte nun einmal nicht das Bild der gewöhnlichen Einpfropfung des edlen Reises auf den wilden Stamm, sondern das umgekehrte, nämlich die Einpfropfung des wilden Reises und dessen Veredlung hiedurch. 'Ordine commutato res magis causis, quam causas rebus aptavit (Orig.)'"

Versuchen wir, die Momente des Bildes uns zurechtzulegen, so ist der edle Oelbaum ganz Israel. Seine πιότης die unmittelbar von Gott empfangene Ausrüstung mit dem Offenbarungs-Worte in Verheissung und Weissagung. Die ῥίζα ist das wahre Israelitenthum, Grund und Halt des geschichtlichen Israels; die ἐκλογή eine Darstellung desselben, aber nicht die ῥίζα selbst, vielmehr gehören ihr auch Israeliten an, die zur Zeit das Heil noch nicht angenommen haben; die κλάδοι sind in unmittelbare Beziehung zur ῥίζα gesetzt. Die Zweige, welche aus der ῥίζα ausgebrochen worden, hatten darum auch nicht aufgehört, der jüdischen Nationalität anzugehören. Dagegen haben sie an der πιότης, deren Zufluss sich durch die ῥίζα vermittelt, keinen Theil mehr. — Durch diese Auffassung des Bildes erledigen sich auch grossentheils die Meinungsverschiedenheiten über die κλάδοι in v. 18.

v. 18. *Κατακαυχᾶσθαί τινος* jemanden geringschätzig behandeln, ihn im Verhältniss zu sich herabsetzen. *Τῶν κλάδων*, nach *M-W* u. A. die Zweige des Oelbaums überhaupt, also die Glieder des Volkes Israel; nach anderen (Chrysosth., Theodoret, Theophylact, unter den Neueren de Wette, Rück., Ew. u. A.) die ab-

gebrochenen Zweige, von denen eben die Rede war. Die erste Auffassung wird von Fritzsche dahin modificirt, dass bloss die bekehrten Juden darunter zu verstehen seien, *H*: die nunmehr das nichtchristliche Israel Ausmachenden. Dagegen schliessen *M*-*W* jede Beschränkung aus und paraphrasiren dann das unmittelbar angeschlossene *εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι* folgendermaassen: „wenn aber der Fall eintritt, dass du wider sie prahlst, so wisse: deine theocratische Stellung ist nicht die ursprünglich theocratische, sondern nur eine abgeleitete, von den Patriarchen ausgegangene und dir mitgetheilte, von dem Verhältnisse, in welches du zu ihnen gekommen bist, bedingte; du stehst also ebenfalls nur in dem Verhältnisse eines Zweiges zur Wurzel, der von dieser getragen wird, nicht umgekehrt, und hast darum keinen Grund, dich gegen andere Zweige zu brüsten, da du in keinem andern Verhältniss zur Wurzel stehst, als sie." „Da dies, so fährt *W* fort, von allen Zweigen gilt, auch von den ausgebrochnen und jetzt in keiner Beziehung mehr zur Wurzel stehenden (was *M* übersieht), aber vorzugsweise natürlich von denen, die noch in dieser Beziehung stehen und bei denen also ihr Verhältniss zu derselben unmittelbar evident ist, so kann schon darum unmöglich *τῶν κλάδων* irgend wie beschränkt werden."

Also *ῥίζα*, wie *ἀπαρχὴ* die Patriarchen; *οἱ κλάδοι* die von den Patriarchen Ausgegangenen — selbstverständlich: die Glieder des Volks Israel, das Volk selbst. Somit wäre die Einpflanzung der Heiden in die *ῥίζα* (oder *ἐν τοῖς κλάδοις*) die Aufnahme unter die Epigonen der Patriarchen d. i. die Aufnahme in das Judenthum, und der Apostel ermahnte die Heiden: sie sollten nach ihrer Bekehrung sich nicht für besser halten, als die Juden; sie wären eben nichts anderes, als jene auch, Zweige nämlich an der Patriarchenstiftung d. i. an dem israelitischen Volksthum.

Diese irrthümliche Auffassung von *ῥίζα* ist von mir bereits oben widerlegt. Damit fällt eigentlich Alles, was darauf gebaut ist. Nur das möchte ich hier noch bemerken, dass mit keiner Sylbe angedeutet ist, dass Heidenchristen in Rom oder anderswo etwas besseres hätten sein wollen, als Zweige an der *ῥίζα*. Nicht von dem Rühmen gegen anderweite Zweige, oder, was dasselbe ist, nicht von der Herabsetzung von Zweigen durch anderweite Zweige redet der Apostel, sondern von dem Rühmen gegen bestimmte Zweige, von denen so eben die Rede gewesen ist. Denn nicht nur in v. 18 fordert der Artikel *τῶν* (*κλάδων*), dass an eine Rückbeziehung auf dasselbe Wort im Vordersatz gedacht werde, sondern in dem unmittelbar darauf folgenden 19. Vers sind die *κλάδοι* ausdrücklich bestimmt, als die ausgebrochenen in v. 17. Welche wunderliche Exegese, den Apostel in v. 17 von ausgebrochenen Zweigen, dann im Nachsatze derselben Periode in v. 18 von nicht ausgebrochenen, endlich in v. 19 wieder von ausgebrochenen Zweigen reden zu lassen!

Was sind das nun für bestimmte Zweige, gegen welche ein Rühmen nicht stattfinden soll? Ich habe bereits durch meine Aus-

führungen angedeutet, dass in den vv. 17—19 nur die ausgebrochenen Zweige gemeint sind, jedoch nicht so, dass eine gewisse Anzahl von Israeliten als wirklich getrennt von dem Zusammenhange mit der Wurzel, als definitiv ausgeschieden bezeichnet werden könnte; der Apostel wollte in der Beurtheilung über das dermalige Verhältniss der Individuen zur Wurzel die grösste Vorsicht beobachtet wissen. Es lag für die Heidenchristen sehr nahe, alle Juden, welche dem Evangelio widerstrebten, als ausgeschieden aus dem Grundverhältniss der Gottesgemeinde anzusehen, wenn auch äusserlich das Festhalten an dem israelitischen Volksthum gerade von den Widersachern des Evangeliums am stärksten betont wurde. Was nicht zur ἐκλογὴ gehört, das musste zu den λοιποῖς gerechnet werden, und von diesen hatte Paulus gesagt: ἐπωρώθησαν. So mochte von den Heidenchristen die ganze, ausserhalb der ἐκλογὴ befindliche Judenschaft als verstockt und von der Wurzel abgetrennt erachtet werden. Diesem Missverständniss tritt nun der Apostel entgegen und bespricht, indem er das Urtheil über Israels Verstockung auf das rechte Maass zurückführt, die den Widerstrebenden gegenüber einzunehmende Stellung.

Zunächst theilt der Apostel die Meinung nicht, dass die der vorhandenen ἐκλογὴ gegenüberstehenden Juden, die dermaligen λοιποὶ also sämmtlich aus der Wurzel des Gottesvolks ausgebrochene Zweige seien, er erwähnt nur τινὲς τῶν κλάδων, welche ausgebrochen sein könnten. Und auch bei diesen will er respectirt wissen, dass sie dem Grunde, der Wurzel des Israelitenthums angehört haben, und wenn auch zur Zeit ausgebrochene Zweige, immerhin noch Zweige sind, die nach v. 23 wieder in die Wurzel eingepflanzt werden können. So sind in v. 18 unter den κλάδοις wirklich die in v. 17 hypothetice eingeführten ausgebrochenen Zweige zu verstehen, die man jedoch nicht geringschätzig behandeln darf, weil sie trotz ihrer Trennung von der Wurzel noch Zweige sind, deren Wiedereinfügung nicht unmöglich ist.

Für die declarative Fassung des οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις κ. τ. λ. wird Win. § 66, 1, b. und Buttm. p. 338 angeführt. — Ein Christ darf niemals aus den Fehltritten Andrer sich einen Ruhm machen wollen. Somit ist die Ermahnung des Apostels von dem Standpunkte allgemein christlicher Ethik aus selbstverständlich und bedarf keiner Begründung. Es giebt aber freilich eitle Christen genug, welche, ihrer eignen Schwachheit vergessend, eine traurige Freude daran finden, Irrende herabzusetzen, damit sie um so höher zu stehen kommen. Solchen Leuten gegenüber ist eine nachdrückliche Erinnerung an ihre eigentliche Stellung wohl angebracht. „Wenn du aber dich rühmst, (vergiss nicht, dass) nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel dich trägt.“ In die Wurzel d. h. in die israelitische Grundstellung sind nach apostolischer Anschauung alle Zweige eingefügt; jeder wahre Israelit ein Reis, das aus der Wurzel herausgewachsen ist und von dort seine

Nahrung empfängt. Man kann also von der Wurzel sagen, dass sie in dem Gesammtorganismus des israelitischen Volksthums, welches der Apostel mit einem edlen Oelbaum vergleicht, der Grund ist, in welchem alle Zweige ihren Lebensquell haben, oder nach einem andern Bilde: der Grund und Boden, welcher alle Zweige (sowohl die individuellen Existenzen, als die Richtungen des Volkslebens) trägt (βαστάζει). „Die Wurzel trägt dich“ d. h. du bist eben auch nur ein Zweig, nichts mehr und nicht minder — erhebe dich nicht, als wärst du etwas Besondres. Ja, trügst du die Wurzel, dann trügst du mit der Wurzel den Lebensgrund aller Zweige, und möchtest über diejenigen, die du trägst, also in deiner Gewalt hast, befinden und urtheilen, wie es dir gut dünkt. So steht es aber nicht.

v. 19. Damit wäre nun der geringschätzig Aburtheilende in seine Schranken gewiesen. Aber so leicht lässt sich die Eitelkeit nicht abweisen. Das weiss der Apostel sehr wohl. Der Eitle konnte ja wohl einen heilsgeschichtlichen und darum sehr scheinbaren Grund für sein Selbstgefühl aufweisen. Paulus giebt dieser Position Worte: „die Zweige*) wurden ausgebrochen — so könnte der Heidenchrist sprechen — damit ich eingepflanzt würde“. Wir haben in diesen Worten die Anwendung von v. 12: τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, denn umgekehrt muss auch gelten, dass der πλοῦτος ἐθνῶν Zeugniss und Beweis ist für das ἥττημα αὐτῶν. „Die Juden sind verworfen, so könnte der Heidenchrist sprechen, damit ich aller der Vorzüge theilhaftig würde, worauf der Jude stolz ist — ich bin, weil Gott es so gewollt hat, in seine Stelle getreten, warum soll ich mich dessen nicht rühmen?“

v. 20**). Καλῶς recte, schön! — Der Einrede v. 19 hat der Apostel eine Form gegeben, welche den tieferen Grund der Zuversicht und Ueberhebung des ἐγὼ errathen lässt. „Die Zweige (oder ohne Artikel: Zweige) wurden ausgebrochen, damit ich eingepflanzt würde; meine Einpflanzung beruht auf einem unwiderruflichen Decret Gottes, gleichermaassen die Verwerfung jener; ich constatire nur die von Gott selbst gewirkte Thatsache, wenn ich auf jene herabsehe“. Der Apostel geht darauf nicht weiter ein, sondern giebt einfach, um schiefe Urtheile zurechtzustellen, die Ursachen an, aus welchen jene verworfen wurden, der ἐγὼ aber eingefügt worden ist. Die Ursache ist nicht ein decretum absolutum, welches jene definitiv von der Grundstellung (Wurzel) Israels scheidet, dem ἐγὼ aber den Verbleib in derselben auf ewige Zeiten sichert; vielmehr

---

*) Tsch.-Gebh. liest κλάδοι (mit Weglassung des Artikels). So die ältesten Handschriften, erst D hat den Artikel. Für den Sinn ohne Bedeutung. Jedoch rückt κλάδοι die Aussage in Etwas von den τινὲς ab, und constatirt die Thatsache der Abtrennung ohne Beziehung auf bestimmte Persönlichkeiten.

**) Statt ἐξεκλάσθησαν liest Lachmann u. A. nach B. D. F. G. ἐκλάσθησαν, was *W* für einen blossen Schreibfehler erachtet.

ist die Ursache eine sehr variable Grösse: Unglauben und Glauben.

„In Folge des Unglaubens wurden sie ausgebrochen, du aber stehst im Glauben.“ Zu ergänzen ist im letzten Satze: du bist nun Zweig an ihrer Statt, woran sich dann anschliesst: weil du im Glauben stehst. — *M-W*: du stehst als Zweig auf dem Oelbaum. Beide verwahren sich gegen die Auffassung von Fritzsche, Thol., Krehl u. A., dass ἕστηκας im Gegensatz zu einem hinzugedachten πίπτειν stehe. *W* fügt noch erläuternd hinzu: „du stehst, wo du stehst und jene ausgebrochen sind, nämlich als Zweig auf dem Oelbaum“. Da vorher und nachher das Bild von dem ἐκκλασθῆναι vorhanden sei, so sei es contextwidrig, ἑστηκέναι absolut zu nehmen. — Auch mir scheint es unangemessen, das ἑστηκέναι durch ein auf Umwegen aus ἐκκλασθῆναι entwickeltes πίπτειν zu erläutern, aber am allerunangemessensten finde ich, von Zweigen — und von diesen ist, wenn wir im Bilde bleiben wollen, doch allein hier die Rede — zu sagen: sie ständen auf dem Oelbaum, oder richtiger nach dem Context auf der Wurzel. Mag man das Stehen noch so verstecken, indem man für Wurzel den Platz oder die Stelle substituirt, an welcher die ausgebrochenen Zweige gestanden haben, man wird doch nie von dem Zweige ein Stehen auf der Wurzel aussagen können. Ich sehe keinen Grund, von dem Sinne abzuweichen, welchen der Apostel in 2 Cor. 1, 24 (τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε) damit verbunden hat, zumal nicht ἐξεκλάσθησαν und ἕστηκας, sondern τῇ ἀπιστίᾳ, und τῇ πίστει in Antithese gestellt sind. Also einfach: „du aber stehst im Glauben!“ — Auf den Grund also der Stellung, nicht auf die letztere für sich allein ist zu achten.

Statt ὑψηλοφρόνει der Recepta liest Tischd.-Gebh. nach ℵ. A. B. ὑψηλὰ φρόνει. Beide Ausdrücke kommen in der classischen Gräcität nicht vor. Wohl aber ὑψηλόφρων in der Bedeutung: hochherzig. Vor dem ὑψηλὰ φρονεῖν: hohe Gedanken haben, hochmüthig sein, warnt der Apostel: Hochmuth ist in der That nicht weit vom Fall. Der eigentliche Grund von Israels Fall war die nationale Eitelkeit, die Erhebung über alle andern Völker; der Hochmuth, der das Evangelium verwarf, weil es die gleiche Stellung Aller, das gleiche Heil für Alle predigte. Das geringfügige Herabsehen auf Andere, weil sie vermeintlich aus der Gnade gefallen waren, die Hervorhebung des eignen Gnadenstandes Seiten gewisser Heidenchristen hatte eine frappante Aehnlichkeit mit der Sünde, aus welcher schliesslich das Gericht über Israel folgte. Daher: μὴ ὑψηλὰ φρόνει! Ἀλλὰ φοβοῦ. Bengel: „timor opponitur non fiduciae, sed supercilio et securitati“. Das ist: lass dich nicht durch eitle Vorstellungen von der Unverlierbarkeit deines Gnadenstandes in Sicherheit einwiegen! Wer das trotzige und verzagte Herz nicht in Rechnung stellt, sondern allein den character indelebilis seiner Kindschaft bei Gott, der sorgt nicht um die Erhaltung seines himmlischen Erbes, der fürchtet nicht, dass er verloren gehen könnte.

Wer dagegen weiss, dass Glaube oder Unglaube über seinen Besitzstand an ewigen Gütern entscheiden, der findet sich zwischen dem Wankelmuth des Menschenherzens und zwischen Gottes Gericht in die Mitte gestellt. Er bewahrt sein Erbgut, indem er Gott fürchtet und vor seinem eignen Herzen sich fürchtet.

v. 21 weist nun auf die für die Menschheit, also auch für die Christenheit aller Zeiten lehrreiche Geschichte Israels hin. Hochmuth und Glaube vertragen sich auf die Dauer nicht miteinander. Der Glaube wird schwächer in demselben Maasse, in welchem der Hochmuth wächst; seine vollendete Herrschaft ist des Glaubens Vernichtung; an die Stelle des Getödteten tritt dann der Unglaube.

*Τῶν κατὰ φύσιν κλάδων.* *M-W* der naturmässigen Zweige; ein Ausdruck, der erst verständlich wird durch den Gegensatz der eingepfropften. Besser: der natürlichen, der aus der Wurzel gewachsenen Zweige. *Μήπως οὐδὲ σοῦ φείσ.* „wird er auch wohl dich nicht verschonen u. s. w." *Μήπως* fehlt in ℵ. A. B. C. P.; erst in D. F. G. Z. inserirt und von der Recept. aufgenommen; von Tischd.-Gebh. gestrichen. Hiernach wäre die grammatische Frage nach dem fut. indic. hinter *μήπως* gegenstandslos. Für diejenigen, welche der Recept. folgen, würde immerhin Winer's Bemerk. (Gr. § 55, 1. 56, 2) von Wichtigkeit sein. Am richtigsten dürfte jedoch *μήπως* dem Gebrauche der spätern Gräcität für eine einfache limitirende Partikel (wie *μήποτε*): doch wohl, ohne Zurückführung auf einen ausgelassenen Hauptsatz: *δέδοικα*, oder dess etwas zu nehmen sein. Dann ist *φείσεται* nicht für den Conj. *φείσηται* gesetzt, um etwas Gewisses, Bestimmtes auszudrücken, sondern es ist futur. logicum oder consequentiae: „aus dem, was Gott an Israel gethan hat, folgt doch wohl, dass er auch dich nicht schonen wird". Allerdings mit einem ironisirenden Appell an den Verstand der betreffenden Heidenchristen.

v. 22. Tischd.-Gebh. liest statt der Recept. *ἀποτομίαν* — *χρηστότητα* die Nominat. *ἀποτομία* und *χρηστότης*, ferner statt *ἐπιμείνῃς*, nach ℵ. B. D. *ἐπιμένῃς*.

Eine Ueberhebung Seitens der Heidenchristen hat bereits stattgefunden, aber noch hat Gott geschont, während er gegen die Gefallenen seinen vollen Ernst offenbart hat. Der Apostel führt das denen, die sich wider die abgehauenen Zweige rühmen, zu Gemüthe, und fordert sie auf, aus der Schonung, die den Ruhmredigen geworden ist, Gottes Milde, aus der Verwerfung der Ungläubigen seine Entschiedenheit zu erkennen. So nämlich möchte ich *χρηστότης* und *ἀποτομία* auffassen. Güte, wie man gewöhnlich *χρηστότης* übersetzt, ist mir viel zu allgemein. Die profane Gräcität entwickelte aus dem Etymon *χρῆσθαί τινι* jemanden gebrauchen, und mit jemandem umgehen die beiden Bedeutungen der Brauchbarkeit und der Freundlichkeit, Umgänglichkeit, endlich auch der Güte, die sich dem Mitmenschen nützlich macht. — Die Stellen, in welcher das N. T. das Wort von Gott aussagt, scheinen

mir speciell die Herablassung, die Milde Gottes ausdrücken zu wollen. Ebenso finde ich, dass Schroffheit, Strenge, womit man ἀποτομία zu übersetzen pflegt, dem Etymon des Worts nicht ganz entsprechen. Ich meine, dass wir mit dem Worte Entschiedenheit der Grundbedeutung des Wortes ἐπιτέμνειν vollständig gerecht werden.

Das Fehlen des Artikels wird von *M* daraus erklärt, dass der Gen. θεοῦ die nähere Bestimmtheit der χρηστ. und ἀποτομ. beifügt, also gewissermaassen die Stelle des Artikels vertritt. Das ist aber nicht richtig. Der Apostel will nicht die χρηστ. für sich, auch nicht die ἀποτομ. für sich betrachtet wissen, sondern beides zusammen; χρηστ. und ἀποτομ. treten hier nicht als selbstständige Figuren, sondern als Züge des Bildes hervor, welches der Apostel dem Leser vor die Augen hält. „Erblicke also (sc. hierin) Milde und Entschiedenheit Gottes (sc. zugleich)!" oder Siehe (beides): Milde und Entschiedenheit Gottes!

Hinter ἀποτομίαν θεοῦ ist nach richtiger Lesart ein Punkt zu setzen.

Hinter ἀποτομία ist, wenn man will, ἐστὶ zu ergänzen; εἶναι ἐπί τινα auf jemanden sich beziehen, sich erstrecken Röm. 4, 9. 2, 2. 9. Gal. 6, 16 u. a. St. Unbedingt nöthig ist die Ergänzung nicht. Wir sagen auch elliptisch: „gegen die Gefallenen einerseits Entschiedenheit, gegen dich andrerseits Milde!" Die Bedingung lautet: „wenn du ausharrst bei der Milde". *W*: „wenn du dabei verharrst, dich an die göttliche Güte zu halten, und ihr allein dein Heil verdanken zu wollen". Nicht richtig, jedenfalls ist der letzte Gedanke hineingetragen. Τῇ χρηστότητι ἐπιμεῖναι bei der Milde (die uns Gott erweist; der Artikel τῇ ist anaphorisch) aushalten, ist ein ebenso tiefer, als geistvoller Ausdruck. Es giebt Menschen, welche die Milde Gottes durchaus nicht vertragen können; sie gewöhnen sich sehr bald daran, zu vergessen, dass die Gerechtigkeit Gottes sie treffen wird; fast thun sie, als wäre Gott unvermögend, sie zu strafen. Paulus hat dergleichen Leute vor Augen, wenn er 2, 4 fragt: „Oder verachtest du den Reichthum seiner Milde (χρηστότητος), seiner Geduld und Langmuth, nicht wissend, dass die Milde Gottes (τὸ χρηστὸν τοῦ θ.) dich zur Busse treibt?" — „Wenn du bei der Milde aushältst" heisst also: „wenn du stets das Bewusstsein in dir lebendig erhältst, dass Gott mildiglich mit dir verfährt, wenn er dich nicht auch verwirft, und wenn du durch solches Gedenken an Gottes Mildigkeit und Langmuth dein inneres und äusseres Leben bestimmt werden lässest, so dass die Milde, welche dir widerfährt, nun auch der bleibende Grund deines Verhaltens gegen deine Mitmenschen wird".

„Sonst wirst auch du abgehauen d. i. als Zweig von dem Grunde, in welchem du wurzelst, hinweggenommen werden." Ἐκκόπτειν hier und in v. 24 synonymer Ausdruck mit Ἐκκλάζειν in v. 17. 19; ersteres soll stärker sein, als letzteres. Ich weiss

nicht, warum die Heidenchristen, wenn sie andauernd ihres Berufs unwürdig wandeln, in derberer oder schärferer Weise von der Wurzel getrennt werden sollen, als die ungläubigen Juden. Dazu das καὶ σύ, dürfte doch darauf hindeuten, dass sich der Apostel das ἐκκόπτειν nicht gar verschieden von ἐκκλάζειν gedacht haben muss.

v. 23. Statt der Recept. ἐπιμείνωσιν ist mit Tischd. nach ℵ. B. D. ἐπιμένωσιν zu lesen. Ebenso schreiben die besten Zeugen κἀκεῖνοι, nicht, wie die Recept. καὶ ἐκεῖνοι.

„Und jene andrerseits, wenn sie nicht in dem Unglauben verharren, werden eingepflanzt werden.“ Wir erfahren hier schon, dass die πώρωσις, welche über die der ἐκλογὴ gegenüberstehenden λοιποὶ nach v. 7 verhängt worden ist, als Gericht über die vom Evangelio sich getrennt haltende Volksmasse, nicht als Gericht über die sämmtlichen Individuen, aus welchen die Masse sich zusammensetzt, anzusehen ist. Immerhin finden sich Einzelne in der Masse, die zur Zeit noch ungläubig sind, aber mit ihrer Stellung zum Evangelium noch keineswegs abgeschlossen haben. Aus ihnen werden der ἐκλογὴ neue Glieder zugeführt. Kurz: die dermaligen Bestände an ἐκλεκτοῖς und an λοιποῖς sind numerisch in keinerlei Weise massgebend für die definitiven Bestände. Näheres darüber wird der 25. Vers und die Erklärung dazu bringen. — Begründung des ἐγκεντρισθήσονται: δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐγκ. αὐτ. — Das Nichtverbleiben im Unglauben ist Bedingung der Wiedereinsetzung in das frühere Verhältniss; die Erfüllung dieser Bedingung ist Sache des Menschen, Gottes Sache aber zufolge seiner Macht, die restitutio in integrum, welche keineswegs als selbstverständliche Folge der neuen Glaubensstellung anzusehen ist, vorzunehmen; denn die Theilnahme an dem Grundverhältniss des Gottesvolks, an dem Bunde, an der Gemeinschaft mit Gott war verwirkt. Die Wiederertheilung des Bürgerbriefs konnte nur durch einen Allmachtsact geschehen, und eben das ist’s, was der Apostel mit seinem δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς κ. τ. λ. sagt.

v. 24. Die Frage ist, ob γὰρ dem vorangegangenen γαρ subordinirt sei oder coordinirt (Winzer Progr. 1828. Reiche, Philippi), so dass „der Hauptgedanke ἐγκεντρισθ. durch einen neuen Grund unterstützt würde. Gegen die Coordinirung ist der Sprachgebrauch des N. T. entscheidend; es findet sich kein sicheres Beispiel für eine solche. *M* für die Subordination, weil v. 24 die „künftige Wiedereinpfropfung von der Seite ihrer leichtern Vollziehbarkeit als gewiss eintretend dargestellt wird und dadurch das δυνατὸς um so mehr in’s Licht tritt“. „Freilich“, fügt er hinzu, „ist die Macht Gottes von dem Grade der Leichtigkeit unabhängig, aber die Hinweisung darauf dient der popularen Ueberzeugung“. Ebenso *W*, welcher jedoch eine Meinungsänderung *Ms* (wahrscheinlich auf Grund der 5. Aufl. des Comment., welche mir nicht vorliegt) constatirt, sofern *M* durch explicative Fassung des γάρ (nämlich) ebenso wie Reiche und Philippi eine Beziehung auf

ἐγκεντρισθ. zu gewinnen sucht. Aehnlich *H*, welcher die im Vorigen als möglich erwiesene Thatsache der Zukunft nur dadurch begründet werden lässt, dass sie als eine wirklich zu erwartende in Aussicht gestellt wird. Beide: *M* und *H* verwechseln das aus dem δυνατὸς ὁ θεὸς unter Bezugnahme auf die Annahme der Heiden folgende ἐγκεντρισθ., also das futur. logicum mit dem historischen Futurum, um dadurch eine Antithese zwischen Möglich und Wirklich zu gewinnen, kommen aber dann über eine grammatisch unmögliche Coordinirung von γὰρ in v. 23, und von γὰρ in v. 24 nicht hinaus. — Somit ist klar, dass die Auslegung bisher das Rechte nicht getroffen hat. Es dürfte ein neuer Weg zu betreten sein. Wenn ich mich dazu anschicke, bitte ich im Voraus, meine Ausführungen eben nur als einen Versuch ansehen zu wollen, der Schwierigkeit Meister zu werden.

Vor allen Dingen dürfte zu beachten sein, dass φύσις in v. 24 dreimal wiederkehrt. Es ist ferner nicht zu übersehen, dass der Apostel seine Ausdrücke und Anschauungen wählt, wie sie seinen Adressaten am verständlichsten sind — und er schreibt an ehemalige Heiden v. 13, für welche die Natur, eine Grossmacht ersten Ranges, und wenn nicht für Gott selbst, so doch für ein Wesen mit Gott von gleicher Macht und Stärke erachtet wurde. Nun giebt es auch auf dem Gebiet des Menschenlebens kein Verhältniss, welches die Natur, d. i. Naturgesetzliches nicht an sich hätte. Die Völker der Erde haben ebenso, wie die creatürlichen Dinge, ihre Eigenart, ihre natürliche Bestimmtheit. So hatte auch Israel seine eigenthümliche Signatur in Beziehung auf das Natürliche an ihm. Es war seinem Fleische nach disponirt für die Aufgabe, Hüter und Bote der Gottesoffenbarung zu sein, daher dieser Drang nach nationalem Zusammenhalt, und damit zusammenhängend dieser Widerwille gegen Vermischung mit andern Nationalitäten, daher auch umgekehrt bei den Völkern eine allem Jüdischen gegenüber nicht wegzubringende Empfindung, dass sie es mit einer fremden Natur, mit einer Rasse zu thun haben.

Weiter ist zu sagen, dass, wie an jedem Verhältniss, so auch an dem Wurzelverhältniss, in welchem die Israeliten zu Gott stehen und welches dadurch nicht aufgehoben wird, dass sie Christum annehmen, sofern das Christenthum nichts anderes ist, als die directe Consequenz, die Vollendung dessen, was in der ῥίζα uranfänglich angelegt war, ich sage, dass auch an diesem Verhältniss die Natur ihr Theil hat; es bilden sich Rechtsverhältnisse und sociale Anschauungen unter den „Zweigen der ῥίζα“, die von dem ethischen Inhalte dieses Verhältnisses unterschieden werden müssen, aber selbstverständlich verlassen und aufgegeben werden, sobald eine Absonderung des Zweiges von der Wurzel stattfindet. Diese Trennung aber kann nur in Folge des Unglaubens vor sich gehen; der Unglaube aber bildet bei dem aus dem Grunde Israels Herausgerissenen wieder eigene Anschauungs- und Lebensformen, welche

selbstverständlich ebenso wie der Unglaube zum Glauben, in harten Gegensatz treten zu den natürlichen Lebensgestaltungen des Grundwesens Israels. Wer wüsste nicht, dass unter feindseligen Brüdern der Antagonismus am schärfsten sich äussert!

Nun hat zwar der vom Unglauben Bekehrte seine ethische Stellung zu der ῥίζα aufgegeben, aber in das Grundleben derselben, in das sociale und rechtliche Empfinden der Zweige, die aus der Wurzel gewachsen sind, kann er sich selbst nicht wieder einfügen. Gott allein ist dazu im Stande,

denn an der Einpflanzung der Wildlinge aus dem Heidenthum in den edlen Oelbaum hat er gezeigt, dass er in Sachen des Heils nicht gebunden sein will an die Natur, sondern dass er nicht bloss das seinem natürlichen Wesen nach Fremde, sondern auch das Entfremdete in lebensvolle Verbindung mit der Wurzel des gottwohlgefälligen Volksthums einfügen kann, und zwar in Betreff des Entfremdeten um so mehr, als es sich dabei um Wiedereinfügung in den ursprünglichen Verband handelt.

Also „Gott ist mächtig, sie wiederum einzupflanzen“. Denn v. 24 er ist durch sogenannte unveränderliche Naturgesetze nicht beschränkt, wenn es sich um die Ausführung seines Rathschlusses handelt, selig zu machen, was verloren ist.

Zu *παρὰ φύσιν* bemerkt *W*: „Das Propfen als eine künstliche Vornahme verändert die natürliche Entwicklung und ist insofern der Natur entgegen“. Unrichtig: nicht das Propfen an sich ist *παρὰ φύσιν*, sondern wildes Reis und edler Baum sind wider einander, eins ist *παρὰ φύσιν* des Andern. Und diese disparaten Naturen werden durch das Propfen zusammengebracht. Schliesslich noch eine Bemerkung zu *κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν*. Münchmeyer hat (in einem Aufsatz über Röm. 11, 25. 26, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft von Dr. Luthardt 1881. Heft XI) von einer Naturanlage Israels für das Heil geredet. Ich meine, dass man von einer innerlichen oder natürlichen Disposition der Juden für das Heil nicht reden sollte; die bekannte Halsstarrigkeit des Volks von der Wüstenfahrt an bis auf den heutigen Tag, spricht laut dagegen. Man verwechselt die geschichtlichen Verfügungen und Stiftungen Gottes in Israel, welche sämmtlich den Zweck haben, das Volk zum Empfange und zur Bewahrung der Gottesoffenbarungen in den Stand zu setzen, mit der Naturanlage Israels für das Heil. Der Ausdruck ist entweder eine contradictio in adjecto, sofern der Mensch von Natur dem Heile stets widerstrebt, oder er sagt nur aus, was von allen Menschen gilt und nicht bloss von Israel, dass wir von Hause aus zum Heile bestimmt sind.

v. 25. Dieser Vers ist, wie bereits erwähnt worden, von so eminenter Wichtigkeit, dass die Auslegung nicht gründlich genug verfahren kann, um, soweit es möglich ist, seiner Bedeutung gerecht zu werden. In Betreff des Textes ist zu merken, dass Tischd. nach ℵ. C. D. L. die Recept. *παρ᾽ ἑαυτοῖς* festhält. *M* vertheidigt

mit Lachm. nach A. B. ἐν ἑαυτοῖς; ebenso *W*. Die Gründe erscheinen mir nicht durchschlagend. *H* bevorzugt ἑαυτοῖς, eine Lesart, die sich erst in F. G. findet.

Ueber den Zusammenhang mit dem Vorangegangenen sagt *M*: „jetzt die förmliche Verheissung der Gesammtbekehrung der Juden, und die Begründung dieser Verheissung bis v. 32“. Anders *W*: „Was bisher nur als eine Möglichkeit, ja unter den vorliegenden Umständen als naheliegende Wahrscheinlichkeit hingestellt war, wird nun in dem Schlussabschnitt mit prophetischer Gewissheit vorher verkündigt“. Hiernach wäre nicht bloss das zweite γὰρ v. 24, sondern auch das dritte γὰρ v. 25 dem γὰρ in v. 23 coordinirt; sämmtliche drei γὰρ von ἐγκεντρισθήσονται abhängig, also die Juden werden eingepfropft werden, denn das ist möglich (v. 23); das ist wahrscheinlich (v. 24); das ist gewiss (v. 25). — Schon aus diesem Grunde erscheint mir die von *W* angeführte Gedankenfolge unannehmbar. — Ueber das logische Verhältniss des 25. Verses zu dem Vorangegangenen kann erst Auskunft gegeben werden, wenn das Einzelne in demselben besprochen und klar gestellt worden ist.

*Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν.* Damit kündigt der Apostel etwas Bedeutsames an, dessen Mittheilung über Dunkles und Unverstandenes Licht zu verbreiten geeignet ist. Die Anrede ἀδελφοὶ zeigt, dass dem Apostel daran liegt, das, was er nunmehr zu sagen hat, seinen Lesern recht nahe zu bringen und durch die Form inniger Vertraulichkeit seiner Berichtigung irrthümlicher Ansichten über Israels damalige Stellung die Schärfe zu nehmen. *Τὸ μυστήριον.* *G* sagt richtig, dass darunter nicht eine für die Vernunft unbegreifliche Thatsache zu verstehen sei. „Im N. T. bezeichnet dasselbe eine Wahrheit oder eine Thatsache, welche dem Menschen nur durch eine Mittheilung von Oben bekannt sein kann, die aber, nachdem diese Offenbarung stattgefunden hat, in den Bereich der Erkenntniss fällt. Vergleiche Eph. 3, 3—6. Der Apostel besitzt also unmittelbar von Oben her das Wissen um dies Ereigniss, das er ankündigen will“. *Ἵνα μὴ ἦτε παρ᾽ ἑαυτ. φρ.* Nach *G* will Paulus nicht, wie in v. 19 hochmüthige Gedanken ‚über die Vorzugsstellung der Juden vor den Heiden, sondern die Eingebungen der eignen Weisheit abweisen; es geht gegen eitle und anmaassende Speculationen. Mir scheint der Unterschied zwischen v. 19 und dem vorliegenden ἵνα — φρ. einzig und allein darin zu liegen, dass der Apostel in v. 19 sich gegen hochmüthige Rede, in v. 25 gegen hochmüthige Gedanken wendet. So lange φρονεῖν nicht heisst: speculiren, wird doch immer nur in Verbindung mit παρ᾽ ἑαυτοῖς damit ein Denken bezeichnet sein, welches ausserhalb des Subjects keinen Grund, keinen Halt hat, also aus dem Eignen stammt, d. i. ein selbstsüchtiges, auf Einbildungen Beruhendes, dessen letzte Quelle unter den vorliegenden Umständen immer Eitelkeit und Ueberhebung sein dürfte.

*Ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους — εἰσέλθῃ.* Ganz richtig lehnt *G* die Erklärung Calvin's ab, welcher die πώρωσις nur bis

zu dem Grade verhängt sein lässt, dass theilweise Segnungen nicht ausgeschlossen werden. Ebenso verwirft er mit Recht *Hs* Auffassung, welcher ἀπὸ μ. auf die beschränkte Zeit bezieht, welche die Verstockung dauern soll. Auch damit stimme ich überein, dass ἄχρις οὗ nicht heissen kann: damit (Calvin) oder so lange als.

Aber weiter geht meine Zustimmung zu *Gs* Auslegung nicht. Unter den vielen Erklärungen der neuern Exegeten, die mit wenigen Modificationen denselben Weg gehen, wie *G*, und schliesslich an demselben Ziel ankommen, nämlich bei dem Eingang von Gesammt-Israel in das Reich Gottes am Ende der Geschichte, möchte ich die *M*sche als die in sich klarste hervorheben; ich glaube, der Entwicklung meiner eignen Auffassung einen Dienst zu leisten, wenn ich dieselbe im Auszuge mittheile, um das Meine daran anzuschliessen. Nach *M* ist

„theilweise geschehen Verhärtung dem Israelitischen Volke, insofern οὐ πάντες ἠπίστευσαν (Theodoret). Ἄχρις οὗ usque dum intraverit. Alsdann, wenn dies geschehen sein wird, wird die Verstockung Israels aufhören*). Τὸ πλήρωμα ἐθνῶν nicht: das zum Ersatz der ungläubigen Juden dienende complementum ethnicorum („die Recrutirung aus den Heiden"), wie Wolf, Michaelis, Olshausen, Philippi u. A. verstehen; zu wenig Fritzsche: caterva gentilium, eine grosse Menge, darum nicht, weil der Genit. bei πλήρωμα immer das, was vollgemacht wird, bezeichnet; dann ist die Correlation von ἀπὸ μέρους — πλήρωμα und πᾶς v. 26 zu beachten: ein Theil von Israel ist verstockt, bis die sämmtlichen Heiden eingegangen sein werden, und dann wird ganz Israel gerettet werden. Die Bekehrung der Heiden erfolgt successiv fort und fort; wenn aber ihre Gesammtheit bekehrt sein wird, dann wird auch die gesammte Judenbekehrung nachfolgen, so dass Paulus letztere, die sich bis dahin allerdings auch successiv entwickelt, dann nach der vollen Heidenbekehrung als die Sammlung der Kirche schliessendes, und wahrscheinlich in rascher Entwicklung sich vollziehendes Ereigniss erfolgend sieht. Also πλήρωμα τῶν ἐθνῶν das, wodurch die Heidenmenge (die jetzt noch nur zum Theil bekehrt ist) voll wird, die Vollzahl der Heiden. Εἰςέλθῃ nämlich in die ἐκκλησία, nicht in die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Καὶ οὕτω und so**), nämlich, nachdem das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν eingegangen sein wird. Πᾶς Ἰσραήλ, dieser so bestimmte Begriff der Totalität des Volkes ist nicht zu beschränken.***) [Dagegen *W*: „wie die bisherige theilweise An-

---

*) In diesem Satze, welchem die gesammte neuere Auslegung fast ohne Ausnahme zustimmt, liegt die Wurzel aller Missverständnisse über den Sinn der vv. 25—29.

**) Also doch: οὕτω = τότε.

***) Totalität? Doch wohl nur der in der Endzeit, wenn die Heiden eingegangen sein werden, noch vorhandene Bestand des Volks — wenn überhaupt!

nahme der Juden nicht ausschliesst, dass Einzelne im Unglauben wieder abfallen v. 21 flg.: so schliesst πᾶς Ἰσρ. nicht aus, dass Einzelne im Unglauben sich verstocken.“]. Es sind die Sämmtlichen gemeint, welche zu der Zeit, da die Heidenfülle eingegangen sein wird, ganz Israel ausmachen werden. Beschränkungen aus nicht exegetischem Interesse waren: das geistliche Israel sei gemeint oder nur der auserkorene Theil der Juden oder die grössere Zahl, Masse.“

So *M*, und, wie oben gesagt, fast sämmtliche Neueren. Jede andere Erklärung, die unter πᾶς Ἰσραὴλ nicht sämmtliche Israeliten versteht, wird als Abweichung von dem klaren Wortsinn perhorreszirt. Ja selbst die Reformatoren müssen sich gefallen lassen, dass ihre Erklärung, wonach unter πᾶς Ἰσρ. das geistliche Israel, das Israel Gottes zu verstehen sei, als vom dogmatischen Interesse eingegeben bemängelt wird, wiewohl keinem Zweifel unterliegt, dass Paulus selbst einen Unterschied zwischen dem Israel Gottes und dem Israel κατὰ σάρκα gemacht hat, also nicht vom dogmatischen, sondern vom exegetischen Interesse aus zu fragen sein würde, wo und wie der Apostel diese Unterscheidung angewendet wissen will. Olshausen scheut sich nicht, zu behaupten: dem grossen Reformator sei die Eschatologie ein verschlossenes Gebiet gewesen. Merkwürdig ist Melanchthon's Verhalten zu der Stelle. Er sagt in seinem Commentar von 1540: addit vaticinium de conversione Judaeorum, quod fortasse intelligendum est, futurum ut subinde usque ad finem mundi aliqui ex Judaeis convertantur. Nescio enim, an hoc velit, restare adhuc aliquam conversionem magnae multitudinis circa finem mundi. Id cum sit mysterium, Deo committamus“. Den Satz nescio enim bis committamus hat Melanchthon in der Ausgabe von 1556 gestrichen. Dass Hunnius, Balduin, Calixt, Spener trotz Luther in der Stelle eine allgemeine Judenbekehrung geweissagt gefunden haben, bemerkt *M.*

Die zahlreichen Bedenken, welche einer solchen Auslegung sowohl von Seiten der biblischen Systematik, als von Seiten der Praxis entgegenstehen, hat man sich nicht verhehlt, die neuern Ausleger begnügen sich grossentheils mit der Erwiderung: Paulus hat nun einmal so gelehrt! Möge jeder seine Stellung dazu nehmen! Doch lehnen nicht Alle ab, Fragen aufzuwerfen und sich mit ihnen, so gut es gehen will, auseinanderzusetzen. Olshausen z. B. bemerkt zu πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται: auch Judas Ischarioth, Absalon und alle abgehauenen Zweige?, beruhigt sich jedoch dabei, dass wohl nicht die einzelnen, besonders verschuldeten Individuen mit eingeschlossen seien. Πᾶς Ἰσρ. bedeute also nicht die Gesammtheit der Individuen, sondern sei nur ein summarischer Ausdruck.

Wie schliesslich dies exegetische Dogma (so möchte ich es am liebsten nennen) von der Wiederaufrichtung eines Gottesreiches jüdischer Nation nach Vollendung der Heidenmission selbst in die

populare Auslegung übergegangen ist und wie man sich damit abgefunden hat, zeigt am besten Dächsel's Bibelwerk. Röm. 11, 25 lautet:

„Ganz Israel!“ so steht deutlich und klar im Texte. Dass darunter der aus allen Gerichten und Trübsalen übrig gebliebene und gereinigte Rest, der nach dem Eingang der Fülle der Heiden noch lebt, verstanden ist, versteht sich von selbst [sic!]. Die Frage nach dem ewigen Geschick derjenigen Juden, welche während der Dauer des Verstockungsgerichtes, ohne doch das väterliche Gesetz und die Messiashoffnungen verlassen zu haben, dahin sterben, haben wir hier nicht zu erörtern, auch gehört sie zu denjenigen Fragen, die wir am besten von der Ewigkeit beantworten lassen.“

Sind denn die Gründe, welche für dies Dogma aus unsrer Stelle entwickelt werden, so haltbar, dass sie einigermaassen die Zuversicht der modernen Ausleger rechtfertigen?

Zur Beantwortung dieser Frage würde vor allen Dingen eine sprachliche Untersuchung des in Rede stehenden Verses voranzugehen haben. Jedoch, wer kennt nicht die Abhängigkeit des Sprachlichen vom Sachlichen? Worte biegen sich leicht nach vorgefassten Meinungen. Diese selbst aber sind gewöhnlich von der Beschaffenheit, dass sie in sich zusammenfallen, wenn sie scharfem Lichte ausgesetzt werden. Ich suche daher vorläufig darüber Gewissheit zu erlangen, ob das Sachliche, welches man den Worten unterlegt, sich nicht von selbst als Vorurtheil zu erkennen geben möchte. Ich beginne mit *πᾶς Ἰσρ.*; das soll correspondiren mit *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*. Sind nun unter *πᾶς Ἰσρ.* sämmtliche Israeliten zu verstehen, so muss *πλήρωμα τ. ἐθνῶν* als Gesammtheit der Heiden aufgefasst werden. Somit würde Paulus hier wirklich eine *ἀποκατάστασις πάντων* lehren. — Das will man nicht und hat dieserhalb einen andern Weg betreten. Man hat *ἥττημα* in v. 12 als eine clades in numerischer Beziehung aufgefasst und daraus die Bedeutung Minderzahl sich zurechtgelegt, eine Minderzahl in Folge des (vermeintlichen) Austritts der *ἐκλογή*. Dies *ἥττημα* musste compensirt werden; die Compensation des Ausfalls für Israel, die Ergänzung (*τὸ πλήρωμα*) soll nun geschehen durch den Zutritt der Heiden. Andrerseits wird ein Gewicht darauf gelegt unter Bezugnahme auf Apocal. 7, 4 u. flgg., dass am Ende der Zeiten die israelitisch-christliche Gemeinde als ein wohlgeordnetes Ganze, als eine wohlgezählte Schaar sich darstellen würde. Somit kann auch die Ergänzung nicht als eine infinita, der Eintritt des *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* nicht als Eintritt sämmtlicher Heiden aufgefasst werden. Um der Correspondenz willen könnten dann auch unter *πᾶς Ἰσρ.* nicht sämmtliche Juden verstanden werden. Oder noch besser: von einer Ergänzung durch das *πλήρωμα* der Heiden könnte überall keine Rede sein, wenn sämmtliche Juden schliesslich eingehen. Die Gesammtheit hebt die Ergänzung und die Er-

gänzung die Gesammtheit auf. — Da hat man schliesslich einen dritten Weg eingeschlagen: *H* will unter der Vollzahl der Völker die Vollzahl der einzelnen Denominationen unter den Völkern, also Griechen, Römer, Perser u. s. w. verstanden haben, „so dass sich kein Theil des Völkerthums, kein Volk als solches mehr ausserhalb der christlichen Kirche befindet". Der Weg scheint gut — besteht das *πλήρ. τῶν ἐθν.* nicht aus sämmtlichen Heiden, sondern aus Heidenvölkern, so wird auch *πᾶς Ἰσρ.* nicht als Gesammtheit der Juden, sondern, wie *W* will, als Volkseinheit zu verstehen sein. Jedoch weiss die heilige Schrift, insonderheit Paulus von einer solchen Dismembration der *ἔθνη* in die einzelnen Völker nichts; *τὰ ἔθνη* und *Ἰσραήλ*, diese beiden bilden die Menschheit; *τοὺς δύο* hat Christus *ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπ.* umgeschaffen. Dann heisst *τὸ πλήρωμα* (s. weiter unten) nicht die Vollzahl. Endlich ist zu fragen, wieviel Individuen denn dazu gehören, um die Volkseinheit herzustellen? Und, wenn es dabei auf die Zahl der Individuen nicht ankam, war denn nicht schon die *ἐκλογή* zu apostolischer Zeit vollkommen hinreichend, das ganze Israel zu repräsentiren? — Oder müsste schliesslich auf die apocalyptische Zahl (Offenb. 7, 1 u. flgg.) zurückgegriffen und deren Erfüllung als erforderlich zur Darstellung der Volkseinheit verlangt werden?

Genug, schon bei dem blossen Versuche, die in neuester Zeit am meisten vertretenen Hypothesen in einen sachlichen Zusammenhang zu bringen, stösst man auf unlösbare Widersprüche, und es ist mindestens eine starke Zumuthung, dass man sich die bei der gewöhnlichen Erklärung auftauchenden Fragen und Bedenken „von der Ewigkeit" beantworten lassen soll.

Das Richtige wird wohl sein, an der Richtigkeit der recipirten Auslegung zu zweifeln. Es liegen starke Gründe vor, welche diesen Zweifel als wohlberechtigt erscheinen lassen. Der General-Super. von Celle, D. Max Frommel hat kürzlich unter dem Titel: „der Israel Gottes" eine Schrift herausgegeben, in welcher meist in zutreffender Weise zusammengefasst wird, was gegen die Annahme spricht, als lehre Paulus hier eine Bekehrung der ganzen Judenschaft. Frommel hält eine solche Annahme für unmöglich und zwar aus folgenden Gründen:

1) Es wäre ein Widerspruch gegen die ganze Missionspraxis, Missionserfahrung und Missionsgrundsätze Pauli, dass ein ganzes Volk, Mann für Mann, sich wahrhaft bekehre.

2) Es wäre das eine absolute Prädestination sämmtlicher Juden. Denn das Wort „selig werden" (*σωθήσεται*) könne nicht heissen: die jüdische Nation wird christianisirt werden, wie etwa die Romanen und Germanen christliche Völker wurden, sondern es heisst: selig werden als Nation persönlich Geretteter.

3) Es wäre eine „Wiederbringung" (Apocatastasis) der ganzen Judenschaft. Denn der Ausdruck: ganz Israel kann hier

nicht, wie es sonst wohl geschieht, in der heiligen Schrift, vom grösseren Theile (a parte potiori) verstanden werden, weil „ganz“ hier im Gegensatze zu dem Worte „eines Theils“ steht. Ganz consequent hätte deshalb einst der Schwärmer Petersen die Behauptung gefolgert: sämmtliche verstorbene Juden müssten eine besondere Auferweckung behufs nachträglicher Bekehrung erfahren;

4) Es wäre ein krasser Rückfall in den baarsten Particularismus, welchen Paulus sein Leben lang unter bittern Leiden bekämpft hat.

5) Es wäre endlich ein völliger Widerspruch gegen den Zusammenhang von Cap. 9 bis Cap. 11. Seltsamer Schluss der Weltgeschichte und des Römerbriefs, wenn er lautete: „die Fülle der Heiden d. h. alle, die da glauben, gehen ein in das Zion der Kirche und dann wird die ganze Judenschaft selig, weil sie von Jacob abstammt! —

Soweit Frommel, dessen Gründen ich noch Folgendes hinzufügen möchte:

Wenn doch schliesslich alle Juden sich bekehren, wozu dann St. Pauli Bemühung, *εἴπως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν*, wozu dann die Versicherung: *καὶ ἐκεῖνοι, ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιστίᾳ, ἐγκεντρισθήσονται*, wozu dann v. 31: *οὗτοι νῦν ἠπείθησαν, τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι*, das *ἐλεηθῆναι* stände ja anderweit fest. Die Sache wird noch wunderlicher, wenn wir bedenken, dass die allgemeine Judenbekehrung kurz vor der Parusie eingetreten sein müsste, denn, sobald letztere erfolgt ist, hört alles Bekehrungswerk von selbst auf. Nun aber ist man ziemlich allgemein der Ansicht — und hat dazu, wie ich meine, ausreichenden Grund —, dass der Apostel die Parusie des Herrn als eine nahe bevorstehende angesehen, ja erwartet habe, dass sie möglicher Weise noch bei seinen Lebzeiten eintreten würde. Die allgemeine Judenbekehrung wäre also für die nächste Zeit erwartet worden — und doch dies Bemühen des Apostels, diese dringende Bitte an die Heidenchristen, erbarmungsvoll zu der Bekehrung seiner Volksgenossen mitzuwirken. Das begreife wer kann.

Es ist ein seltsam Ding, wenn *M* und die meisten neuern Ausleger mit ihm darauf pochen, dass ihre Auffassung allein dem Textworte entspreche. Den Nachweis, dass dem wirklich so sei, haben sie nicht geführt. Die Textworte können noch ganz anders gedeutet werden, ja sie müssen anders gedeutet werden, wenn sonst noch das oberste Princip der Hermeneutik aufrecht erhalten bleiben soll, den Schriftsteller nichts Widersprechendes sagen zu lassen, so lange noch ein Weg vorhanden ist, seine Worte mit den anderweiten Aussagen über denselben Gegenstand einstimmig zu machen. Dieser Weg aber ist vorhanden, und wird in der Weise auszuführen sein, dass erstens die Begriffe *πλήρωμα, πᾶς Ἰσρ., ἐκλογὴ* dem ander-

weit bekannten Gedankensystem des Apostels eingefügt, dann die Bedeutung der πώρωσις genauer festgestellt, endlich das οὕτω in v. 26 richtig erfasst wird.

Zunächst πλήρωμα. Ich habe bereits zu v. 12 die Bedeutung des Wortes ausführlich besprochen. Τὸ πλήρωμα αὐτῶν i. e. der Israeliten: das Erfüllte an ihnen war umgesetzt worden in die persönliche Fassung: die Erfüllten unter ihnen d. h. diejenigen, deren Bestimmung erfüllt worden war. Die Bestimmung Israels hatte sich aber ergeben als Missionsberuf für die Völker der Erde, dessen Voraussetzung selbstverständlich die Annahme des Evangeliums war. Auch in v. 25 werden wir τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν aufzufassen haben als das Erfüllte unter den Heiden d. h. als diejenigen unter den Heiden, deren Bestimmung oder Berufung sc. zum Heil erfüllt worden. Dass eine solche Bestimmung auch für die Heiden ergangen war, erhellt unwidersprechlich aus Act. 13, 48: καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. Aber nicht πάντες, sondern ὅσοι. Dann 2 Tim. 2, 10 διὰ τοῦτο ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσι τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου. Man vergl. Röm. 8, 33. Col. 3, 12. Tit. 1, 1. 1 Petr. 2, 9. Die ἐκλεκτοὶ bezeugen, dass auch unter den Heiden eine ἐκλογὴ stattgefunden hat, eine Designation für das Heil in Anbetracht ihrer Neigung zum Glauben, noch nicht eine Verleihung der σωτηρία; letztere ist erst Frucht und Folge der Annahme des Evangeliums. Durch diese Annahme wird das τεταγμένον εἶναι erfüllt, und die also Erfüllten heissen τὸ πλήρωμα. Somit hatte Theodoret dem Sinne nach Recht, wenn er die ἔθνη erklärt als die προεγνωσμένοι ἐθνικοί; aber unrichtig war es, wenn er durch Ergänzung (des προεγνωσμ.) erreichen wollte, was in dem richtig verstandenen πλήρωμα bereits ausgedrückt war.

Will man sich diese eigenthümliche Bedeutung des πλήρωμα noch näher rücken, so hindert nichts, die in Rede stehenden Heiden nach 9, 23 als σκεύη ἐλέους zu denken, welche Gott sich bereitet hatte, um sie nachmals durch die Predigt des Evangeliums mit seiner Herrlichkeit zu erfüllen, so dass nachmals von den Heidenchristen Col. 2, 10 gesagt werden konnte: καί ἐστε ἐν αὐτῷ (sc. Χριστῷ) πεπληρωμένοι.

Es wird nunmehr erhellen, wie fehl diejenigen greifen, welche πλήρωμα mit Vollzahl oder Vollbestand übersetzen. Das „Erfüllte“ ist ein allgemeiner Begriff, ich möchte sagen ein Collectivum, in welchem Alles befasst ist, was die Eigenschaft hat, erfüllt zu sein. Dies Allgemeine an dem Worte, welches die Ableitsylbe — μα zur Anzeige bringt, kann paraphrasirt werden, indem man dafür „Zahl“ oder „Bestand“ einsetzt und daran genitivisch anfügt, wessen Zahl oder Bestand gemeint ist. Eben dies umfasst alles dasjenige, woran die Verbalthätigkeit zum Vollzuge kommt, also die Zahl alles dessen, was . . . oder die Zahl derer, welche . . . . Daraus folgt, dass nicht die Zahl, sondern das, was gezählt wird, hier:

was erfüllt worden ist, unter *πλήρωμα* zu verstehen ist; der Begriff Vollzahl also sein eigentliches Bestimmungswort (Voll) an ein blosses Hülfswort, was mit dem Nominalbegriff in keiner wesentlichen Verbindung steht, abgiebt oder vielmehr verliert.

Doch zurück zur Sache!

Also auch unter den Heiden findet *ἐκλογὴ* statt. Die zur Zeit vorhandenen *ἐκλεκτοὶ* drücken nur ein aliquotes Maass der *τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* aus. Das Vollmaass derer, die erlangt haben, wozu sie bestimmt oder verordnet waren, ist eben das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*.

Es sei mir verstattet, um jedem Missverstande zu begegnen, wiederholentlich zu bemerken, dass ich unter Vollmaass keineswegs ein der Ziffer nach von Ewigkeit her bestimmtes Maass verstehe; auch in Betreff der Ziffer hat Gott sich nicht gebunden. Die zum ewigen Leben Verordneten sind eben die Gläubigen; so gewiss aber der Glaube Gottes Gabe ist, so gewiss ist andrerseits, dass eine subjective Disposition für den Glauben vorhanden sein muss, wenn Gott geben soll. Diese subjective Disposition fällt zusammen mit der freien Entschliessung des Individuums und begründet die persönliche Verantwortlichkeit. Gott aber siehet das Herz an, ehe der Glaube verliehen wird. Das ist seine *πρόγνωσις*. — Aus den Heiden sollen sich nun, so lange die Gnadenzeit andauert, die Empfänglichen (*οἱ τεταγμένοι*) entwickeln und heraustreten. Der Abschluss dieser Entwicklung ist nicht an eine bestimmte Zahl von Jahren gebunden, sondern stehet zur freiesten Verfügung Gottes. Sind die Empfänglichen sämmtlich eingegangen, und stehet nun, was draussen geblieben, dem Reiche Gottes decidirt feindselig gegenüber, so kommt das Ende.

Ich will bei dieser Gelegenheit nicht unbemerkt lassen, dass ich das *εἰςέλθῃ* von dem Eintritt in die *βασιλεία τοῦ θ.* verstehe, natürlich, da vom Ende der Heilsentwicklung die Rede ist, von dem zur Darstellung oder zur Entscheidung gekommenen Gottesreich in seiner Vollendung. *M* will ergänzen: *εἰς τὴν ἐκκλησίαν*, indem er die von mir vorgeschlagene Ergänzung sehr bestimmt ablehnt. *Ἐκκλησία* aber ist und bleibt die zeitliche Erscheinungsform des Reiches Gottes, und es ist nicht abzusehen, weshalb dann noch, wenn alle Zeit aufhört und die Ewigkeit anbricht, die Heiden in eine verschwindende Gestalt des Gottesreichs eintreten sollen. — Ueberdiess kennt die biblische Sprache den Ausdruck *εἰςέρχεσθαι εἰς τὴν ἐκκλησίαν* nicht; wohl aber ist der Ausdruck *εἰςέρχ. εἰς τὴν βασιλ. τ. θ.*, namentlich im Evangelio St. Matthäi sehr häufig.

Ich fahre im Sachlichen fort:

Zur Theilnahme am Reiche Gottes sind nach dem Wortlaut des abrahamitischen Segens alle Völker berufen. Wäre Israel als Volk verworfen, so würde die in Rede stehende Gottesverheissung sich nicht erfüllen, sie würde sich eben nicht auf alle Völker erstrecken.

So ist es denn in dem universalen Heilsplane mit einbegriffen, dass auch Israel nicht draussen bleibt, sondern mit eingeht. Geschichtlich steht aber fest, dass, als die Predigt vom Reiche Gottes ihren Anfang nahm, nicht alle Israeliten das Evangelium annahmen; die bei Weitem meisten haben es nicht angenommen. Sollen wir sagen, dass diese überwiegende Majorität eben das Volk war, dass also das Volk Israel als solches Christum verworfen habe und darum für alle Zeit verworfen sei? Doch nicht. Der Stand Israels zur Zeit der Apostel ist nicht der finale. Am Ende der Geschichte wird es mit Israel anders stehen, als in den ersten Tagen der evangelischen Predigt. Wie stand es nun zur Zeit des Apostels? *Οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν — ἡ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν, οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν* und zwar verhängte Gott selbst die Verstockung, wie das nachfolgende Citat zeigt.

War dies *λεῖμμα* zu der Apostel Zeiten, ich meine: waren die damals vorhandenen christgläubigen Juden die Summe der aus Israel Geretteten? Oder mit andern Worten: hatte Gott damals schon für alle Zeit geschieden die *ἐκλεκτοὶ* in Israel von den *πωρωθέντες*, dann konnte Israel, nachdem es die *ἐκλογή*, wie nachmals wirklich geschehen, von sich gestossen, nicht mehr das heilige Volk Gottes und Erbe der Verheissung sein. Es hatte das von Gott ihm verliehene Eigenwesen verloren und war den Völkern der Erde gleich geworden. Man hat zwar in unsrer Zeit dem Philosemitismus in der Weise gehuldigt, dass man gesagt: Israel sei von der Christenheit doch nur insoweit unterschieden, dass die letztere Christum für gekommen erachte, Israel aber auf sein Kommen noch warte, im Uebrigen aber im Besitz seiner Verheissungen nach wie vor geblieben sei. Man hat nicht bedacht, dass die Juden einen ganz andern Heiland erwarten, als wir an Christo Jesu haben, einen Fürsten und Herrn, von Gott gesandt und ausgerüstet, der die Juden zur Weltherrschaft führt, nicht einen Heiland, „der das Volk selig macht von seinen Sünden“, dass sie in Folge dessen die Verheissungen ganz anders deuteten, also in Wirklichkeit den Verheissungen, die Gott gegeben und die sich in Christo Jesu erfüllt, den Rücken zugewendet hatten, so dass Paulus ebenso vorsichtig, als wahr in 11, 28 nur noch das Theilhaben an „den Vätern“ als das der *ἐκλογὴ* und dem Israel nach dem Fleisch Gemeinsame nennt. Unter so bewandten Umständen ist als Ursache, dass Israel als Volk fortbesteht, nur das eine anzusehen, dass in dem Volke fortwährend noch solche vorhanden sind, welche Aussicht gewähren, dass sie, vom Unglauben ablassend, zu Christo Jesu sich bekehren, dass also um der *ἐκλεκτοὶ* willen das Volk als solches noch erhalten bleibt.

Ich stelle diesen Punkt in der Weise fest, dass ich sage: die *ἐκλογὴ* zu der Apostel Zeiten ist noch nicht die Vollzahl des christgläubigen Israel, noch nicht *πᾶς Ἰσραὴλ* oder *Ἰσραὴλ κατ᾽ ἐξ.* Das Volk besteht in seiner Abschliessung von andern Völkern noch fort, und der Sonderungsprozess des Christgläubigen vom

Nationalen in Israel geht fort, bis sein Beruf sowohl nach der negativen, wie nach der positiven Seite erfüllt sein wird. Und das soll geschehen mit dem Eingange des πλήρωμα τῶν ἐθνῶν in das vollendete Gottesreich. Dann wird und muss, wenn der letzte Träger und Erbe der Abrahamitischen Verheissung aus dem schliesslich vorhandenen Bestande des Volks ausgeschieden ist, Alt-Israel als erloschen oder doch als den ungläubigen Heidenvölkern gleichgestellt angesehen werde. Das πλήρωμα τῶν Ἰσραηλιτῶν d. i. die Inhaber und Träger der Verheissungen, durch welche Israels Beruf und Bestimmung erfüllt worden, sind nun zugleich πᾶς Ἰσραήλ. Das also ist das Ende der Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes auf Erden, dass mit dem letzten gläubigen Heiden gleichzeitig der letzte gläubige Israelit in das messianische Reich eintritt, während das Israel nach dem Fleisch erlischt.

Steht denn aber diese Endgeschichte nicht unter der Voraussetzung, dass während der Ausbreitung des Evangelii unter den Heiden fortwährend eine, wenn auch spärliche, doch thatsächlich nachzuweisendeBekehrung der Juden stattfindet? Wie mag denn aber solches zugehen? — Steht nicht geschrieben: Οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν? Wir antworten: stand die Zahl der ἐκλεκτοὶ zur Zeit des Apostels noch nicht ziffermässig fest, so auch nicht die Zahl der λοιποί. Der Apostel konnte nicht auf alle seine Zeitgenossen im jüdischen Volke, die noch nicht christgläubig geworden waren, die πώρωσις erstrecken wollen. Das dürfte sich klar herausstellen, wenn wir den Begriff der πώρωσις näher untersucht und festgestellt haben.

Die heilige Schrift gebraucht πωροῦσθαι und πώρωσις, um einen Zustand der Unempfänglichkeit für Gott und für Göttliches zu bezeichnen. Es ist aber zu unterscheiden zwischen einer πώρωσις, welche Folge und Frucht menschlicher Verschuldung, und zwischen πώρωσις, sofern sie Gottes Strafe ist. Menschliches Verschulden kann vergeben werden. Wenn Gott aber die πώρωσις als Strafe verhängt, so geschieht solches, nachdem seine Langmuth sich als erfolglos bewiesen, überhaupt seine Gnadenmittel sich erschöpft haben. Die von Gott verhängte πώρωσις ist daher stets als definitiver Gerichtsact anzusehen, nicht als temporaires Zuchtmittel. Eine Aufhebung dieser πώρωσις wäre nur durch einen Widerspruch Gottes mit sich selbst gedenkbar. Wollte man sagen, dass Gott die Dauer der Strafe nach dem Verhalten des Gestraften bemesse und das Gericht wohl zurücknehmen könne, wenn der Schuldige Busse thue, so trifft das bei andern zeitlichen Strafen ohne Zweifel zu. Bei der von Gott verhängten πώρωσις nicht, weil das Wenn, wovon die Zurücknahme der Strafe abhängt, damit schlechterdings unvereinbar ist, denn alle und jede Busse, auch die leiseste Regung setzt eine Empfänglichkeit voraus, deren Möglichkeit eben durch die πώρωσις ausgeschlossen ist.

Wäre nun die Sonderung zwischen der ἐκλογὴ und zwischen

Israel nach dem Fleisch zur Zeit der Apostel eine endgültige gewesen, so war die Zahl der *ἐκλεκτοὶ* ebenso bestimmt, als die der *πωρωθέντες*. Es wäre geradezu verkehrt gewesen, auf Bekehrung Etlicher noch zu hoffen oder die Christen aufzufordern, zur Bekehrung Einzelner mitzuwirken (v. 30). Eine endgültige Sonderung aber scheinen die Heidenchristen angenommen zu haben, denn wenn sie sich den Juden gegenüber rühmten, so konnte das nur in der Meinung geschehen, dass sie, die Heiden, des Heils theilhaftig geworden, jene aber desselbigen verlustig gegangen seien, oder mit andern Worten, dass das ganze noch nicht christgläubig gewordene Volk von Gott verstossen sei. Diesen Irrthum widerlegt Paulus. In Israel, das jetzt noch feindselig dem Christenthum gegenübersteht, finden sich nicht bloss verstockte, sondern auch ungläubige, denen noch die Möglichkeit belassen worden, von ihrer *ἀπιστία* abzutreten und sich für Christum Jesum zu entscheiden. Welches schliesslich die *ἐκλεκτοὶ* sein werden, welches die *λοιποί*, das ist Gott allein bekannt; beide in die Ziffer ihres damaligen Bestandes einzuschliessen, wäre ein grosser Irrthum. Der Apostel weiss aus göttlicher Offenbarung und theilt es den Heidenchristen als ein *μυστήριον* mit, dass die *πώρωσις* nicht über alle Israeliten, die zu seiner Zeit ausser der *ἐκλογὴ* stehen, verhängt ist, sondern nur über ein *μέρος*; sie ist dem Volke Israel nur *ἀπὸ μέρους* widerfahren. Darum die Möglichkeit des Zutritts christgläubiger Juden aus dem Gebiet der *πώρωσις*, darum aber auch die Thatsache, dass die *ἐκλεκτοί*, trotzdem sie alle Kennzeichen des wahren Israels an sich tragen, doch nicht *πᾶς Ἰσραὴλ* sind. Wie aus den Heiden erst nach und nach im Laufe der Jahrhunderte und vielleicht der Jahrtausende die *τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* heraustreten und zur Gemeinde gesammelt werden, so werden nicht minder die für das Heil Empfänglichen aus Israel im Lauf der Geschichte ausgesondert. Die vollständige Sammlung aller für das Heil Empfänglichen bildet dann All-Israel, *πᾶς Ἰσραήλ*. Was übrig bleibt, ist das für das Reich Gottes unbrauchbare Volksmaterial, welches mit dem letzten *ἐκλεκτός*, der ausgeschieden ist, sein Anrecht und seinen Antheil an Name und Erbe des ursprünglichen Israel vollständig verloren hat, und damit einfach zu dem ausserhalb der Verheissung stehenden Volksthum herabsinkt und dessen Endgeschick zu theilen hat. Der Apostel führt das Letztere nicht aus, weil es selbstverständlich ist. Die fleischliche Abstammung kann daran nichts ändern, *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραὴλ* Röm. 9, 6.

Der Apostel giebt hiermit den Schlüssel zum Verständniss der Geschichte Israels und der bis zum Ende andauernden Bekehrungsversuche an Israel, deren Fortgang natürlich den Fortbestand des Volkes zur Voraussetzung hat, als *μυστήριον*, denn kein Mensch konnte wissen, dass in dem feindseligen, anscheinend total verstockten Volke noch *προεγνωσμένοι* vorhanden wären, deren Sammlung durch die evangelische Predigt noch ausstand.

Das Zutreffende dieser Auffassung erweist sich bei richtiger Deutung des *οὕτω* in

v. 26. *M*, der gern die Meinung erweckt, als sei die von ihm gegebene Auslegung philologisch gesichert, sagt:

„*Καὶ οὕτω*: und so, nachdem das *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* eingegangen sein wird."

„Die Modalität des *οὕτω*, fährt *M.* fort, liegt in der Zeitfolge, wie es auch bei Classikern im Sinne von sodann das vorher Gesagte zusammenfasst, s. Schweigh. Lexic. Herodot. p. 167. Thucyd. 3, 96. Xen. Anab. 3, 5. 6."

Schweighäuser sagt l. c.: *οὕτω* sei fere *ἔπειτα*, und er hat wohl daran gethan, sich vorsichtig auszudrücken, denn der Schein, als könne *οὕτω* die Zeitfolge, ein Sodann ausdrücken, entsteht eben nur dadurch, dass etwas so oder so beschaffen sein, also vorher in irgend welcher Modalität vorhanden gewesen sein muss, ehe es auf die nachfolgende Handlung einwirken kann. In der Zeitfolge als solcher ist niemals die Modalität enthalten. Wenn ich sage: *ἔτυψαν αὐτὸν καὶ οὕτω ἀπέκτειναν*, so heisst das: sie schlugen ihn todt. Dagegen *ἔτυψαν αὐτὸν καὶ ἔπειτα ἀπέκτειναν* heisst: erst schlugen sie ihn, und dann tödteten sie ihn. *Οὕτω* fasst nicht das vorher Gesagte schlechtweg zusammen als ein Vorangegangenes, sondern es führt das Vorangegangene in den nachfolgenden Satz als mitwirkendes Moment, als Coefficient ein. So in allen von *M* angeführten Stellen, wenn sie richtig ausgelegt werden. So im N. T. Act. 7, 8: *καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς καὶ οὕτως ἐγέννησε τὸν Ἰσαάκ*, nicht bloss: sodann, sondern so, das heisst: kraft des Bundes und der Bundesverheissung. Act. 27, 44: *καὶ οὕτως* und auf die, vorher angegebene Weise. Act. 28, 14 nicht sodann, sondern so, das ist: durch die brüderliche Theilnahme aufgerichtet. 1 Cor. 11, 28: nicht: sodann esse er u. s. w., sondern, so innerlich durch Selbstprüfung bereitet, esse er u. s. w.

Kehren wir zu unsrer Stelle zurück, so ist freilich leicht zu erkennen, weshalb die Ausleger zu dem verzweifelten Auskunftsmittel gegriffen haben, das *οὕτω* als ein blosses *τότε* oder *ἔπειτα* aufzufassen, denn der Eingang der christgläubigen Heiden, in das Gottesreich konnte doch nicht als Mittel oder Coefficient der Judenbekehrung angesehen werden, sondern nur als eine nach Gottes Willen der Judenbekehrung unmittelbar vorangehende Thatsache — ich meine, den Voraussetzungen entsprechend, von welchen jene Exegeten ausgehen, denn dass, richtig erfasst, Beides: der Eingang der Heiden, und die Rettung von All-Israel in einem innern und zwar sehr innigen Zusammenhange stehen, habe ich oben gezeigt.

Es ist also die Beziehung von *ἀπὸ μέρους* zu *πᾶς Ἰσραήλ* nicht so zu formuliren: „während die *πώρωσις* Israel zum Theil

widerfahren, wird das *σωθῆναι* demselben Israel in seiner Gesammtheit widerfahren", sondern so: mit der *ἐκλογὴ* zu des Apostels Zeit ist nur ein Theil der Israeliten gerettet; damit *πᾶς Ἰσρ.* gerettet werden könne, ist eben Israel nur *ἀπὸ μέρους* Verstockung widerfahren.

*Καὶ οὕτω* u. s. w. würde ich, um den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen abschliessend darzulegen, folgendermaassen umschreiben:

„Und auf die Weise, dass unter den *λοιποῖς*, noch immer etliche vom Unglauben ablassen dürften, sintemal — wie ich euch als Geheimniss mittheile — die Verstockung Israels nur eine partielle ist und als solche andauern soll, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist, wird ganz Israel gerettet werden; die zur Zeit vorhandene *ἐκλογὴ* enthält also nicht das ganze gerettete Israel."

Schliesslich mache ich noch aufmerksam darauf, dass dem *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* im strengsten Sinne *πᾶς Ἰσραὴλ* nicht correspondirt. Hätte der Apostel die Correspondenz hervorheben wollen, so hätte er schreiben müssen *τὸ πλήρωμα τῶν Ἰσραηλιτῶν.* Der Apostel wollte jedoch mehr. War der letzte, der noch ein Anrecht hatte an den Namen und an das Erbe Israels, ausgeschieden, so hatte, was übrig blieb, Namen und Erbe vollständig verloren. Das *πλήρωμα τῶν Ἰσραηλιτῶν* war nunmehr *πᾶς Ἰσραήλ.*

Unmittelbar an *πᾶς Ἰσρ. σωθ.* hat nun der Apostel zum Erweise seines Ausspruchs zwei zu einem Citat eigenthümlich verschmolzene Schriftstellen angehängt, nämlich Jes. 59, 20 (*ἥξει — διαθήκη* nach den LXX., doch so, dass *ἐκ Σιὼν* gesetzt ist für *ἕνεκεν Σ.*) und Jes. 27, 9, aus welcher Stelle die Worte *ὅταν — αὐτῶν* genommen sind. So wenigstens *M* und *G*, wogegen Glöckler (auch Calvin) meint, v. 27 sei aus Jes. 31, 23—34 entlehnt, Philippi aber dafür hält: die Jeremiasstelle habe dem Apostel vorgeschwebt. Es ist überall kein Grund vorhanden, die citirten Worte anderswo zu suchen, als wo sie wirklich geschrieben stehn.

Dass der Apostel *ἐκ Σιὼν* geschrieben statt *ἕνεκεν Σ.* hat die Ausleger viel beschäftigt. Die Annahme: *ἐκ* sei ein Schreibfehler, ist rein aus der Luft gegriffen; die Handschriften geben auch nicht den mindesten Anhalt. *M*s Ansicht: *ἐκ Σιὼν* sei durch Reminiscenz an andere Stellen veranlasste, memorielle Abweichung (vergl. Ps. 14, 7. 53, 7. 110, 2) beruht auf einem wohlfeilen Auskunftsmittel, das, was nicht passt, als Schreibfehler oder Gedächtnissfehler zu stigmatisiren. Wenn *M* Philippi's Versuch, die Abweichung von der LXX. zu motiviren, mit der Censur „Willkürlich" belegt, so hätte er bedenken sollen, dass seine „memorielle Abweichung" noch viel weniger begründet ist. Dass mir übrigens Philippi's Meinung: Paulus habe *ἐκ* geschrieben, um das Anrecht des Volkes Israel den Heiden gegenüber stärker hervorzuheben, nicht zusagt, will ich gerne gestehen. Ich behalte mir vor, auf das *ἐκ* statt *ἕνεκεν* wieder zurückzukommen,

und wende mich nun zu der eigenthümlichen Thatsache, dass der Apostel Jes. 59, 20 mit Jes. 27, 9 combinirt oder, besser gesagt, Bestandtheile der einen Stelle in die andere herübernimmt, nichts desto weniger aber von dieser auf eigne Hand vorgenommenen Bearbeitung, deren Ergebniss die Herstellung eines neuen Textes ist, sagt: *καθὼς γέγραπται.* Ich finde nicht, dass die Ausleger dies Verfahren irgend wie zu erklären versucht hätten. *M*, der sonst mit „memoriellen Irrthümern" rasch bei der Hand ist, schweigt. Er sagt nur: Paulus habe für die Worte *εἶπεν κύριος — αἰῶνα* in Jes. 59, 20 nach den LXX. die Worte *καὶ αὕτη — αὐτῶν* aus 27, 9 substituirt. Er constatirt also die Thatsache. Das ist aber keine Erklärung. Auch *G* hat sich darüber ausgeschwiegen.

Wie ich meine, hat diese Combination zweier weit von einander entlegenen Stellen ganz denselben Grund, wie die Aenderung des *ἕνεκεν* in *ἐκ.* Sicherlich ist für diese freie Citation und Combination das Verständniss, die Interpretation des Apostels maassgebend gewesen, die Aenderung des Buchstabens aber, bez. die Combination in dem Bewusstsein geschehen, welchem der Apostel bei einer andern Gelegenheit Ausdruck giebt (1 Cor. 7, 40): *δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.* Ist's nun so zu erklären, dass der Apostel den geänderten Text mit einem *καθὼς γέγραπται* einführt, so wird die Frage nicht zu umgehen sein, was doch den Apostel zu dieser Textänderung bewogen habe? Mit der Antwort: er habe ihn für seine Zwecke sich zurechtgelegt, ist im Grunde genommen nichts beantwortet. Eben darnach wird gefragt, was für einen Zweck der Apostel gehabt habe. Wollten wir sagen, dass der Apostel den Grundtext richtiger habe wiedergeben wollen, als die LXX., so würde das nur für die Aenderung des *ἕνεκεν* in *ἐκ* Bedeutung haben, sich aber sofort als ein Irrthum herausstellen. Im Hebräischen steht לְצִיּוֹן für Zion, welches die LXX. nicht unrichtig mit *ἕνεκεν Σιὼν* übersetzt haben.

Es muss ein anderer, ein sachlicher Zweck gewesen sein, um desswillen der Apostel auf einen veränderten Text mit *ὡς γέγραπται* sich beruft. Was will überhaupt dies Citat? Es will den apostolischen Satz: *καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* als schriftgemäss nachweisen. So müssen die Textveränderungen mit dem Zweck des Citats in Verbindung stehen. Bevor ich jedoch darauf eingehe, wird vor allen Dingen zu untersuchen sein, was die citirten Worte nach dem heutigen Stande der Auslegung besagen. Zunächst was bedeutet Jes. 59, 20. 21 nach dem Grundtext. Ich gebe die Uebersetzung des D. F. Delitzsch: „Und er kommt für Sion ein Erlöser und für die sich Abwendenden vom Abfall in Jacob, spricht der Herr. Und ich — das ist mein Bund mit ihnen, spricht Jehovah: mein Geist, welcher auf dir ist, und mein Wort, welches ich gelegt in deinen Mund, werden nicht weichen aus deinem Munde und aus dem Munde deiner Nachkommen, und aus dem Munde der Nach-

kommen deiner Nachkommen, spricht Jehovah, von jetzt ab bis auf ewig."

Hiezu bemerkt D. Delitzsch: „Der Apostel führt Röm. 11, 26 dies Gotteswort als Schriftbeweis für die einstige Wiederbringung Gesammt-Israels an." Die Wiederbringung aber folgert D. Delitzsch aus dem Jehovahnamen. Die Worte v. 21 gehen dann auf die Gemeinde der Endzeit. Das folgende Cap. 60 beschäftigt sich mit dem neuen Jerusalem, dem herrlichen Mittelpunkte dieser heiligen Gemeinde. Ob der Apostel Jes. 59, 20. 21 auch so verstanden hat, wie D. Delitzsch? Die Gemeinde der Endzeit würde nach Jes. 59, 21 nicht sein ohne Nachkommen bis in's dritte Glied. Das neue Jerusalem würde also die Hauptstadt des neu aufgerichteten Reiches Israel sein; mithin dürfte es sich bei der Gemeinde der Endzeit noch immer um ein gutes Stück Zeitgeschichte handeln, vielleicht um ein Millennium. Ist das aber des Apostels Meinung gewesen, warum geht er v. 27 (hinter *διαθήκη*) von der Fortsetzung der Jesajanischen Worte in 59, 21 ab und substituirt dafür 27, 9? zumal beim ersten Lesen sofort in die Augen springt, dass, wenn Paulus in v. 26 die einstige Wiederbringung Gesammt-Israels in einem Schriftworte lehren wollte, Jes. 59, 21 dazu in jedem Betracht geeigneter sein dürfte, als die Combination mit 27, 9. Gehen wir auf die letztere Stelle näher ein. Jes. 27, 19 lautet nach LXX.: *διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ἰακὼβ καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν κ. τ. λ.*, nach dem Grundtext: „Darum, in dem wird gesühnt die Schuld Jacobs, und dies die ganze Frucht des Abthuns seiner Sünde, wenn Er (es) macht alle Steine der Altäre gleich zermalmten Steinchen Mörtels, nicht stehen bleiben Astarten und Sonnensäulen!" Aus alledem nimmt der Apostel nur heraus die Sühne der Sünde Jacobs durch den Herrn. Die Lage Jacobs war entsetzlich; es ward gedroschen auf der Tenne Babylons, und zwar wegen seiner *ἀνομία*, seines Götzendienstes. Jehovah will die Sünde von Jacob nehmen, sobald es die Symbole seines Abfalls zum Götzendienste vernichtet. Jes. 27, 9 geht auf Zeitgeschichtliches. Immerhin aber offenbart sich in dem solidarischen Zusammenhange zwischen Busse und Sündenvergebung, zwischen Rückkehr aus dem Abfall und zwischen der Wiederaufrichtung des Bundes mit Gott ein constantes Geschehen, welches nicht bloss in einzelnen geschichtlichen Ereignissen, sondern in der ganzen zeitgeschichtlichen Entwicklung sich wiederholt. Ginge nun wirklich das Citat v. 26 auf das zweite Kommen des Erlösers, wäre das *ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακὼβ* auf die Herstellung der heiligen Gemeinde der Endzeit zu beziehen, so verstehe ich nicht, wie der Apostel einen zeitgeschichtlichen Act mit der endzeitlichen Geschichte von *Ἰσραὴλ* hat in Verbindung setzen können. Ich meine dies, dass Sündenvergebung unter allen Umständen der Zeitgeschichte; der mit der Wiederkunft des Herrn aber eintretenden Endgeschichte das Gericht angehört. Nur

dann wird die apostolische Interpretation des Gotteswortes in sich selbst widerspruchlos sein, wenn das Citat Jes. 59, 20 von ihm nicht auf Endgeschichtliches, sondern Zeitgeschichtliches bezogen worden ist. Von dieser Annahme aus wird mir denn auch verständlich, weshalb der Apostel für 59, 21 die Worte aus Jes. 27, 9 substituirt; er will eben jedes Missverständniss verhüten, als ginge das *ἥξει ὁ ῥυόμενος* auf die letzten Dinge, da er doch vielmehr hervorheben will, dass Israel nicht um seines Fleisches willen kraft eines göttlichen Macht- und Gnadenspruchs als Volk eingehen wird, sondern dass es den Weg der Sündenvergebung zu betreten hat, wie die Heiden auch, dass aber auch dieser Weg, trotz der bereits geschehenen *ἐκλογή* in Betreff der *λοιποί*, welche verhärtet wurden *ἐκ μέρους*, noch offen gelassen worden, und zwar so lange, bis das *πλήρωμα* der Heiden eingegangen sein wird.

Kurz: nur dann ist das combinirte Citat als ein einheitliches zu verstehen, wenn es nicht auf den endgeschichtlichen, summarischen Rettungsact, also auf den definitiven Abschluss aller Rettung Israels, hinter welchem es keine neue Bundesschliessung oder Bundeserneuerung mehr giebt, zu beziehen ist, sondern auf zeitgeschichtliche Rettungsacte sei es am Volke oder an den Individuen, deren Finale dann eben die Sammlung der geretteten Individuen aus Israel d. i. *πᾶς Ἰσραήλ* sein wird.

Ich sehe nun ferner ein, weshalb Paulus statt *ἕνεκεν Σιὼν* gesetzt hat *ἐκ Σιών*. Wären unter *Σιὼν* eben nur Israeliten, nämlich sowohl die treuen, dem Evangelio beigetretenen, als auch die späterhin noch sich bekehrenden zu verstehen, wie die Judaisten heut zu Tage wollen und ohne Zweifel auch zu des Apostels Zeit gewollt haben, dann würde das zweite Kommen des Erlösers nur um Israels willen erfolgt sein und man hätte, was man will, die Initiation zu dem neuen Judenreich. Ist aber *Σιὼν* die Gemeinde der Gläubigen überhaupt, vorab die *ἐκλογή*, so gehet der Herr durch sein Wort von dem christlichen *Σιὼν* aus, um die Verlornen aus Jacob zu retten (vergl. v. 31); das *ἐκ Σιὼν* steht aber in der engsten Beziehung zu *ἕνεκεν Σιών*, denn er wird ausgehen aus Zion um Zions willen, d. i. um Zions Aufgabe zu erfüllen, denn diese ist, mit Barmherzigkeit alle zu suchen, die noch draussen sind, auf dass sie gleicher Seligkeit mit der Gemeinde theilhaftig werden möchten. Weil aber *ἕνεκεν Σ.* auch missverständlicher Weise von dem Zwecke seines Kommens: Sünde zu vergeben, ablenken und auf messianische Träumereien hinführen konnte, so schreibt der Apostel lieber *ἐκ Σ.* Geht der Herr mit seinem Worte von Zion aus, so thut er's sicherlich um Zions willen.

Dass übrigens Jes. 59, 20 bloss auf die vom Abfall sich bekehrenden Israeliten geht, und daher nicht geeignet sein dürfte, das *πᾶς Ἰσρ. σωθ.* zu belegen, gesteht selbst *M* zu. Er glaubt jedoch, die Sache sich so zurechtlegen zu dürfen, dass nach Pauli Anschauung und Entwicklung v. 17 und flgg. eben auch nur die

Christum Verwerfenden unter den Juden die von der wahren Theocratie (vom Oelbaum) Abgefallenen sind, mithin, wenn diese bekehrt worden, ganz Israel versöhnt sein wird. So scheinbar diese Zurechtlegung ist, so pervers zeigt sie sich bei näherer Betrachtung. Diejenigen Juden nämlich, welche Christum angenommen haben, bilden nach v. 17 die ἐκλογή und als solche, da sie mit der ῥίζα d. h. mit dem wahren Israelitenthum fest verwachsen sind, die christliche Stamm- und Muttergemeinde; diejenigen aber, die Christum verworfen haben oder was dasselbe ist, von der wahren Theocratie abgefallen sind, treten, wenn sie bekehrt worden sind, in die gleiche Stellung mit denen, welche Christum gleich im Anfange angenommen haben, d i. sie treten zur ἐκλογή oder, was dasselbe ist, zur christlichen Gemeinde. Somit verschmilzt das ganze christgläubige Israel mit der christlichen Gemeinde; es hört auf, etwas für sich zu sein. Was bleibt da noch für die Retablirung von πᾶς Ἰσραήλ, ich meine, für die Wiederherstellung der Juden als Nation, für die Aufrichtung eines jüdisch-messianischen Reiches in der Endzeit übrig? Der Prophet sieht ja allerdings Israel als ein Ganzes vor sich, als Jacob, aber nicht als ein durch ein Gnadenwunder in der Endzeit wiederhergestelltes Ganze, sondern recht eigentlich als ein zeitgeschichtliches, mit Sünden bedecktes Ganze, als Jacob — d. i. als ein solches, welches sich noch keineswegs zu Israel entwickelt hat. — Zu diesem Jacob kommt der ῥυόμενος, um ihn von den Folgen seiner ἀσέβεια zu befreien und seine Sünden von ihm zu nehmen. Das passt nur auf das erste Kommen Christi, auf die Zeit der evangelischen Predigt, durch welche der Herr fort und fort, so lange die Entwickelungszeit andauert, zu Jacob herantritt.

Zum Schluss sei noch Fritzsche's eigenthümlicher Auslegung des Citats erwähnt, welcher meint, ἀσεβείας ohne Artikel gehe auf die auserwählten Israeliten, τὰς ἁμαρτίας dagegen auf das ganze Volk Israel. Ich bin mit *M* von der Unmöglichkeit dieser Auffassung überzeugt, und gehe daher nicht weiter darauf ein.

---

So hat Paulus den Beweis geliefert, dass das Volk Israel, wie es trotz seines Abfalls negativ zur Erfüllung der Heilsgeschichte mitgewirkt, positiv aber durch die ἐκλογή seinen heilsgeschichtlichen Missionsberuf ausgerichtet, nun auch als Israel in seinen auserwählten Gliedern, deren Sammlung in die Kirche durch das Evangelium bis an das Ende der Tage sich fortsetzt, Theil haben wird an der Seligkeit, ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ Θεοῦ v. 29.

Was ich bereits im Einzelnen ausgeführt, fasse ich noch einmal abschliessend zusammen:

Nach dem, was vor Augen lag, gegenüber der scharfen Entgegensetzung des Volks wider den Apostel, die sich bis zu Mord-

plänen gesteigert hatte, schien das Bedenken gerechtfertigt, ob nicht Israels Geschichte mit dem verhängten Gerichte der πώρωσις bereits zu Pauli Zeit definitiv abgeschlossen, und ob nicht der Antheil Israels an dem Heil in Christo sich auf die verhältnissmässig geringe Zahl der damals vorhandenen christgläubigen Juden beschränke. Der Apostel widerlegt dies Bedenken, indem er mittheilt, was er allein durch göttliche Offenbarung erfahren haben konnte, das μυστήριον nämlich, dass Israels Antheil an dem Heil sich erst am Ende der Zeiten feststellen werde, sintemal die πώρωσις eben nur eine partiale sei; aus den zur Zeit noch Ungläubigen aber successiv die Empfänglichen in die Christengemeinde würden gesammelt werden, bis das ganze rettungsfähige und gerettete Israel beisammen sei, während der übrige Haufe, nunmehr das Nicht-Israel am jüdischen Volke, wie alles Volksthum, das sich nicht hat retten lassen wollen, dem Endgericht verfallen sei. Kurz: πᾶς Ἰσραήλ in v. 26 steht nicht dem ἀπὸ μέρους v. 25 gegenüber, sondern der ἐκλογή aus Israel zur apostolischen Zeit.

Es wird nicht überflüssig sein, noch einiges Erklärende hinzuzufügen. Zunächst zu ἀπὸ μέρους. Fritzsche sagt in seinem Commentar: „verba ἀπὸ μέρους cum τῷ Ἰσραήλ necessario cohaerent. Dici etiam potuisset, ὅτι πώρωσις μέρει τοῦ Ἰσραὴλ γέγονεν." Dass dem Sinne nach ein solcher Zusammenhang stattfindet, stelle ich nicht in Abrede, doch ist weder von Fritzsche, noch von den Exegeten, welche ihm zustimmen, der Beweis dafür erbracht worden, dass es so sein müsse. Ich halte grammatisch nur zwei Structuren für möglich: entweder ist ἀπὸ μέρους adverbial zu fassen als nähere Bestimmung zu γέγονεν: „Verstockung ist von einem Theile her Israel widerfahren"; oder es ist, was mir noch mehr zusagt, nähere Bestimmung zu πώρωσις. Man kann sagen: πωροῦσθαι ἀπὸ μέρους, daher auch πώρωσις ἀπὸ μέρους. Wegen des fehlenden Artikels vor ἀπὸ μ. s. Wiener's Grammatik ed. 6 § 20, 2.

Dass hier unter Israel nicht bloss ein allgemeiner Begriff zu verstehen ist, zeigt τῷ Ἰσραήλ; dem Volke dieses Namens, von welchem vorher die Rede war, ist partielle Verstockung widerfahren. Wer nur eine Correlation zwischen diesem theilweise verstockten Israel und zwischen dem geretteten πᾶς Ἰσραήλ behauptet, wird vor allen Dingen sich darüber klar werden müssen, warum doch dem τῷ Ἰσραήλ nicht πᾶς ὁ Ἰσραήλ gegenübersteht. Jedenfalls wird aus dem Fehlen des Artikels gefolgert werden können, dass τῷ Ἰσραήλ (das historische Israel) mit dem πᾶς Ἰσραήλ (dem zukünftigen, geretteten) nicht identificirt werden darf. Wollen wir nicht mit dem Schwärmer Petersen annehmen, dass am Ende der Geschichte eine Auferstehung sämmtlicher Juden stattfinden werde, um aus ihnen das neue Judenreich zu constituiren, so werden wir diesen, wie M sagt, so bestimmten Begriff des πᾶς Ἰσρ. als der Totalität des Volkes beschränken müssen. — Wenn es nun

schon in diesem Betracht mit der Correlation eine precaire Sache ist, sofern die Subjecte, auf welche es ankommt, trotz aller Homonymie doch in gewissem Betracht verschieden gedacht sind, so erscheint eine Beziehung des μέρος auf πᾶς vollends bedenklich, wenn wir erwägen, dass es sich nicht um eine Correlation von unbestimmten Zahlwörtern, wie μέρος und πᾶς handelt, sondern um eine Correlation von sehr bestimmten Begriffen. Diese aber sind, wenn auch gleichnamig, doch ihrem Inhalte nach vollständig disparat. Dem theilweise verstockten Israel würde nur das vollends verstockte entsprechen, aber nicht ein vollends gerettetes!

Schon hieraus folgt, dass ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσρ. und πᾶς Ἰσραὴλ syntactisch mit einander nichts zu schaffen haben.

Aber noch Eins bleibt zu bedenken:

„wie soll doch nur das behauptete „Aufhören“ der Verstockung Israels vorstellig gemacht werden?“

Will man nicht den Apostel wirklich so missverstehen, dass eine Wiederbringung Israels durch ein Wunder bevorsteht und dass das Volk „ohne Reu und Leid“ trotz seiner selbst als Messiasreich jüdischer Nation constituirt wird, so wird man eine neue Art von Verstockung ersinnen müssen, eine graduelle, so dass bei gewissen niedern Graden doch noch stattfinden könnte, was eben der Begriff der Verstockung in Abrede stellt, nämlich eine aliquote Empfänglichkeit. Geht das aber nicht an; ist die Verstockung wirklich der definitive Strafact, welchen der Herr vollzieht, wenn alle seine Gnadenmittel sich erfolglos erwiesen haben, so wird es schier unbegreiflich, dass die „Verstockung Israels aufhören soll“, um der Restitution des Volkes als solchen Platz zu machen. Dies „Aufhören“ wäre wiederum ein neu erfundenes Postulat, um die nationale Retablirung der Juden zu ermöglichen. — Der Apostel selbst giebt uns das Unpaulinische einer solchen Annahme deutlich genug zu verstehen, wenn er den Grund, aus welchem etliche von den λοιποῖς „wenn sie von ihrem Unglauben ablassen“ zum Reiche Gottes noch angenommen werden, in einem Mysterium, (also nicht in einer directen Folgerung aus dem System seiner Lehre) findet, und v. 25 andeutet, dass eben diese zu dem Theile Israels gehören, auf welchen sich die Verstockung nicht erstreckt.

Zugleich erhellt hieraus, dass die Absicht, welche der Apostel mit seiner Eröffnung verband, nur diese sein konnte, die Frage zu beantworten:

„wie das zu verstehen sei, dass, wenn οἱ λοιποὶ ἐπωρώθησαν, dennoch etliche aus ihnen unter Umständen des Heils theilhaftig werden konnten.“

Erst jetzt wird sich über das ἄχρις οὗ etwas Bestimmtes sagen lassen. Die Ausleger schweigen sich über den pragmatischen Zusammenhang zwischen der Zeitdauer der partiellen Verstockung und dem definitiven Schluss derselben entweder ganz aus, oder lassen sie als einen einfachen terminus ad quem, welchen die göttliche Reichs-

regierung ohne besondere Motivirung gesetzt hat, passiren. Der Satz mit ἄχρις οὗ hat aber eine für den Pragmatismus der Stelle sehr wichtige Bedeutung. Heidenmission und Judenmission gehen Hand in Hand; erst soll den Juden, dann den Heiden das Evangelium verkündigt werden. Wenn also die Heidenmission zu Ende ist — und sie ist nach Eingang des πλήρωμα τῶν ἐθνῶν zu Ende — dann hat auch die Judenmission ihre Endschaft erreicht; die Zeit, in welcher für die unter den λοιποῖς d. h. im Volke Israel mitbegriffenen, Ungläubigen zwar, aber nicht Verstockten, die Möglichkeit der Heilsannahme gegeben war, ist dann vorüber; sie dauert genau bis zum Schluss der Mission, und dieser tritt ein, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen, denn wem sollte dann noch das Evangelium gepredigt werden?

Mit seiner Auseinandersetzung hatte der Apostel also nicht nur das Vorurtheil gegen die λοιποὶ endgültig widerlegt, sondern auch den Grund gelegt für die Betheiligung der Christen an der Judenmission, trotz der Verstockung Israels, indem er die Frage beantwortet, wie und wie lange es noch möglich sei, für die Erweiterung der ἐκλογὴ aus Israel thätig zu sein und Seelen für das Reich Gottes zu retten.

So werden sie gerettet werden, sagt der Apostel, so nämlich, dass die Ungläubigen, welche nach Eröffnung des Mysteriums, unter den λοιποῖς noch enthalten sind, vom Unglauben abtreten und zur Annahme des Heils sich entschliessen; so lange aber wird die Sammlung aus den λοιποῖς andauern, bis die Summe aller Geretteten aus Israel, und damit πᾶς Ἰσραὴλ beisammen ist. Das aber wird geschehen sein am Schluss der Heidenmission.

Also nicht der am Ende der Geschichte vorhandene Volksbestand, sondern die Gesammtheit derer, welche als die wahren Israeliten sich haben erfinden lassen, und successive dem Reiche Gottes einverleibt worden sind, wird das gerettete All-Israel bilden, während die bis zum Ende Verstockten eo ipso aus Israel ausgeschieden sind.

Wir haben den Weg zu dem ersten Satze in v. 25 über die vorangegangenen Verse genommen. Nehmen wir οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται für sich, so springt sofort in die Augen, dass der Satz nur in Correlation stehen kann mit einer Aussage über die vorher schon Geretteten, also auf die ἐκλογὴ gehen muss, keineswegs aber auf μέρος in v. 25 d. i. auf die Verstockten in Israel gehen kann.

Für diese Auffassung spricht denn auch der angehängte Spruch, denn trotz der ἀσέβειαι in Jacob (also im Bereich der λοιποί) wird der Retter aus Zion kommen (sc. durch die andauernde Verkündigung des Evangeliums), und die Sünden derer in Jacob abwenden, dass sie schliesslich noch dem geretteten πᾶς Ἰσραὴλ zugerechnet werden.

---

v. 28. Dass zu ἐχθροὶ hinzuzudenken ist θεοῦ, hätte nie geleugnet werden sollen. So erklären auch *M* und *G*: „Gott ist hinsichtlich des Evangeliums den Juden feind um euretwillen (d. i. um der Christen aus den Heiden willen)“. Δι' ὑμᾶς soll nach *M* heissen: „eurethalben, euch zu Gunsten, weil ihr dadurch zum Heile gelangen solltet, vergl. 11, 12 und 11, 15. *G*: „die Juden, einmal entschlossen, ihr Gesetz und ihr darauf gegründetes Monopol nicht aufzugeben, mussten mit Blindheit geschlagen werden, damit sie nicht in Jesu ihren Messias erkennen möchten; andererseits hätte ein judaisirtes Evangelium der Annahme des Heils durch die heidnischen Völker Eintrag gethan.“ Beide Erklärungen gehen an der ἀπείθεια der Juden, als dem eigentlichen Grunde ihres ἥττημα vorüber, und lassen die Juden fast als ein Opfer Jehovah's um der Heiden willen erscheinen. Δι' ὑμᾶς heisst nicht: zu euren Gunsten, sondern um euret willen. Um Euretwillen kann soviel bedeuten, als zu euren Gunsten, muss aber nicht so gedeutet werden. In der vorliegenden Stelle werden die ὑμεῖς einfach als die Ursache bezeichnet, weshalb Gott den Juden feind ist. Und Ursache waren die Heidenchristen insofern, als die Juden um der Berufung der Heiden willen das Evangelium verwarfen. Der universelle Rathschluss Gottes, bez. die Bezeugung desselben ist das prius, die ἀπείθεια der Juden das posterius, die Feindschaft Gottes das consequens. Δι' ὑμᾶς, um euretwillen, heisst also: weil nun, der Heiden Berufung zum Reiche Gottes der Grund ist, um desswillen die Juden dem Evangelio den Gehorsam verweigern. Κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν paraphrasirt *M*: in Anbetracht dessen, dass sie Mitglieder der zum Gottesvolk erwählten Nation sind. *G* meint, gegen *M* polemisiren zu sollen, weil er ἐκλογὴ auf den auserwählten Rest bezogen habe; er selbst findet in ἐκλογὴ den Act, durch welchen Gott das Volk als Heilsvolk ausgesucht hat. In der mir vorliegenden Ausgabe des *M*schen Commentars [2] finde ich nichts, was *G*s Entgegentreten rechtfertigen könnte. Uebrigens hat nach meinem Dafürhalten weder *M* noch *G* das Richtige. Der Parallelismus mit κατὰ τὸ εὐαγγέλιον fordert in keinerlei Weise, unter ἐκλογὴ den Act des göttlichen Erwählens zu verstehen; τὸ εὐαγγέλιον drückt auch keinen Act aus. Die Präposition κατὰ bezeichnet ganz allgemein die Richtung, die Seite, nach welcher die Juden Gegenstand der göttlichen Feindschaft oder Freundschaft sind. Der Standpunkt, von welchem sich eine Sache so oder anders stellt, kann ebensowohl im Evangelio selbst, wie in dem Erfolg des Evangelii genommen werden. Was mich dazu bestimmt, in der ἐκλογὴ des 28. Verses die ἐκλογὴ des siebenten wiederzufinden, ist der Artikel, welcher hier anaphorisch auf das eigentliche Israel geht, das entweder überhaupt nicht ungehorsam oder von seinem Ungehorsam zurückgekommen ist (v. 21), auf Beides also, auf die erste ἐκλογή, imgleichen auf die erweiterte, completirte, welche dann in v. 25 als πᾶς Ἰσραὴλ erscheint. Der Apostel will verhüten, dass nicht um der „ausgebrochenen Zweige“

willen das ganze Volk als von Gott verworfen und die demselben verheissene Gnade als zurückgenommen, sein Beruf als erloschen angesehen werde. Wäre das, so könnte ja überhaupt von einer ἐκλογὴ keine Rede sein, wenigstens nicht von einer successiven Mehrung dieser ἐκλογὴ durch Zutritt von Bekehrten aus der ursprünglich ungläubigen Volksmasse. Nun aber zeigt gerade die ἐκλογή, welche die Erbschaft der Väter treu bewahrt, also unverrückt an der ῥίζα festhält, durch ihren dermaligen Bestand, bez. durch Mehrung desselben die andauernde Liebe und damit zugleich die unveränderte Bereitwilligkeit Gottes, dem Volke seine Segnungen nicht vorzuenthalten, und seine Berufung nicht zurückzunehmen. Israel behält seine Anwartschaft auf das Reich Gottes und seine κλῆσις als Missionsvolk. Das folgt aus v. 29, und dem entspricht Gottes Wille in Betreff der Wechselwirkung bei Ausbreitung seines Heils.

vv. 30. 31. Ὑμεῖς ἠπειθήσατε τ. θ.: ihr seid nicht gefolgt, als Gott sich euch offenbart (1, 18); ποτὲ geht auf die vorchristliche Zeit. Τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει gehört zu dem Absichtssatz mit ἵνα; die Voranstellung vor die Partikel im Interesse stärkerer Betonung hat keine Schwierigkeit, vergl. 2 Cor. 2, 4. Gal. 2, 10. Eph. 5, 33. u. a. St. Wenn gesagt wird: die Heidenchristen hätten Barmherzigkeit erfahren τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, so ist das nicht so zu verstehen, als ob die Heidenchristen ohne den Ungehorsam der Juden überhaupt nicht zum Heile gelangt wären, sondern so, dass die Verwerfung der evangelischen Heilsbotschaft durch die Juden zur unmittelbaren Folge die Ausrichtung der Botschaft an die Heiden gehabt, während, wenn ganz Israel Christum angenommen, die Berufung der Heiden möglicher Weise sowohl in Bezug auf die Zeit, als in Bezug auf die Art der Uebermittlung eine andere Wendung genommen hätte.

Der Ungehorsam aber der Juden gegen das angebotene Heil soll für uns eine Aufforderung sein, dass wir an den Zurückgebliebenen Erbarmung üben, wie wir Erbarmung erfahren haben. Der Apostel stellt sogar die ἀπείθεια als in dem göttlichen Heilsplan vorgesehen dar; Gott wollte, dass wir durch unsere Erbarmung dazu thun, auf dass auch ihnen Erbarmung widerfahre. τῷ ὑμετέρῳ ist objectiv zu fassen: durch das uns widerfahrene Erbarmen. Je lebhafter wir empfinden, dass wir Alles, was wir sind, der Erbarmung Gottes verdanken, desto mehr werden wir dahin mitzuwirken bestrebt sein, dass Andere der gleichen Gnade theilhaftig werden.

v. 32. Συγκλεῖσαι εἰς . . . Nach *M* in metaphysischem Sinne: Preis geben in die Gewalt oder unter die Gewalt; nicht declarativ, nicht permissiv, sondern effectiv zu fassen. *G*: „der Ausdruck geht auf eine Mehrheit von Individuen, welche man in der Weise einsperrt, dass ihnen nur Ein Ausgang übrig bleibt, durch welchen sie alle hindurchmüssen.“ Auch *M* bezieht τοὺς

πάντας auf Individuen: die Sämmtlichen, alle und jede Heiden und Juden, citirt aber Röm. 3, 9, in welcher Stelle πάντας eben nicht auf Individuen, sondern auf Heiden und Juden geht. Wahrscheinlich soll der Artikel die Wirkung haben, aus Völkern Individuen zu machen. Es zeugt aber von vorgefasster Meinung, wenn dem Artikel hier ohne Weiteres individualisirende Bedeutung beigelegt wird, während die anaphorische Beziehung auf 3, 9 oder noch näher auf ὑμεῖς und οὗτοι in v. 30 sich von selbst ergiebt. Es sind die sämmtlichen (vorher genannten) Juden und Heiden (so Tholuck, Fritzsche, Philippi) gemeint. Was *M* dagegen vorbringt, dass es dem πάντας nicht entspreche, nur die beiden Massen der Juden und Heiden zu verstehen, ist von keinem Belange, hat doch der Apostel selbst 3, 9 unter πάντας eben nur die Juden und Hellenen verstanden. Weiter behauptet *M*: die Restriction von πάντας auf Juden und Heiden passe nicht zum Absichtssatz, dessen Inhalt noch in der Zukunft liege, und widerstreite der Darstellung Pauli von v. 25 an, nach welcher alle Heiden und alle Juden noch bekehrt werden sollen. Dagegen bemerkt *G* sehr richtig, dass die Worte des Apostels nicht auf die Zeit des letzten Gerichts und auf die ewige Zukunft sich beziehen; es sei dem ganzen Zusammenhange nach von einer zeitgeschichtlichen Epoche die Rede; der Apostel kennzeichne eine bestimmte, schon bekannte Gesammtheit, diejenigen, welche die beiden Theile der Menschheit in sich begreift, welche Paulus in diesem ganzen Kapitel einander gegenübergestellt hat. Der Apostel ist von der Thatsache der universellen Verdammniss ausgegangen (Cap. 1—3); er schliesst ab mit der des universellen Erbarmens. Was bleibt ihm, sagt *G*, nach diesem allen anders übrig, als anzubeten und einen Lobpreis anzustimmen. Das thut er in vv. 33—36.

Nachträglich will ich nicht unterlassen, mich sowohl gegen die *M*sche, als gegen die *G*sche Erklärung des συγκλεῖσαι auszusprechen. Der Ausdruck will nichts weiter sagen, als: Gott habe nicht — wie er das wohl hätte thun können (Exod. 32, 9. 10.) — der einen Hälfte des Menschengeschlechts vor der andern Errettung von der Sünde, und eine besondere, immerhin einseitige Heilsentwicklung schenken wollen, sondern Er habe die Sämmtlichen (τοὺς πάντας, sie alle: Heiden und Juden) auf dem Standpunkte des Ungehorsams festgehalten, um sich ihrer aller zu erbarmen. Einschliessen in Ungehorsam heisst eben nicht: unter die Gewalt des Ungehorsams geben (*M*) oder in Ungehorsam einsperren und nur einen Ausgang lassen (*G*), sondern in Ungehorsam belassen, verfestigen, festhalten, dadurch: dass man dem Detinirten jede Möglichkeit, herauszukommen, abschneidet. — Sie sind sämmtlich, nachdem sie es nicht anders gewollt, per decretum divinum ἀπειθεῖς geblieben, damit ihnen allen gleicher Weise und zu gleicher Zeit geholfen werde.

vv. 33—36. Der Apostel ist am Schlusse seiner Heils- und Rechtfertigungslehre angekommen. Er wirft noch einen Blick zurück. Was er da zusammenschaut, klingt in seinem Innersten als

Hymnus wieder, dessen Inhalt die unergründliche Tiefe der Gottesweisheit und der Gotteswege, sowie die Erkenntniss Gottes als der einigen Heilsursache preist. Die Grundzüge des Systems der absoluten Weisheit treten vor seine Seele: „Von Ihm, durch Ihn, zu Ihm das Alles!" Er hat nur noch das Wort der Anbetung und des Lobpreises: „Ihm sei Ehre in Ewigkeit!"

v. 33. Dass *βάθος* an und für sich nicht die grosse Fülle und Ueberschwenglichkeit ausdrückt, so zu sagen, nichts mit dem kubischen, sondern allein mit dem Längenmaasse zu thun hat, liegt auf der Hand. Dass an der Tiefe, bis zu welcher übereinander lagernde Schätze sich erstrecken, auch die Grösse und Fülle gemessen werden kann, soll nicht in Abrede gestellt werden, daher in der Profangräcität *βάθος πλούτου*, *βαθὺς πλοῦτος* und ähnliches (s. *M*) für grossen Reichthum gesagt wird, jedoch hat sich auch bei weiterem Gebrauch der Ausdruck stets auf einen wirklich messbaren Besitz zu beziehen. In der vorliegenden Stelle ist jedoch nicht an die Masse, Menge der den Reichthum ausmachenden materiellen Güter zu denken, sondern an die Grösse eines Reichthums, der nach seiner Ausdehnung in die Tiefe bemessen sein will. Was ist das für ein Reichthum? Es wird darauf ankommen, ob *πλούτου* mit den nachfolgenden Genitiven *σοφίας καὶ γνώσεως* coordinirt, alle drei also als Genitive, abhängig von *βάθος* gefasst werden (O Tiefe 1) des Reichthums, 2) der Weisheit und 3) der Erkenntniss Gottes; so von Chrysosth. bis Philippi eine grosse Anzahl von Auslegern, zuletzt noch *M*), oder ob die beiden Genitive *σοφίας καὶ γνώσεως* dem *πλοῦτος* subordinirt werden: o Tiefe des Reichthums sowohl an Weisheit, als an Erkenntniss Gottes (so von Luther ab eine grössere Zahl von Auslegern, zuletzt *G*). *M* zwar meint: die Entscheidung für die erste Fassung gebe das Folgende, wovon *βάθος — θεοῦ* das Thema sei, denn die vv. 33. 34 schilderten die *σοφία* und *γνῶσις*, vv. 35. 36 aber den *πλοῦτος θεοῦ*, welches ganz allgemein als göttlicher Reichthum zu fassen sei. Dagegen ist mit Recht bemerkt worden: es sei nicht zu verstehen, weshalb der Apostel, wenn solche Beziehungen in seiner Absicht gelegen, die auf die drei Genitive bezüglichen Fragen in umgekehrter Reihenfolge gestellt habe, sofern nach *M* der erste Genit *πλούτου* erst in den vv. 35. 36, also zuletzt explicirt würde. Ich füge hinzu, dass *πλοῦτος* ohne nähere Bestimmung ein völlig unbestimmter Begriff ist, der als solcher nicht mit den nachfolgenden sehr bestimmten Begriffen coordinirt werden kann. Daher auch mancherlei Versuche, zu *πλοῦτος* aus dem Zusammenhange *ἔλεος* oder *χάρις* hinzuzudenken. Aber woher das Recht, dem abstracten Worte gerade das Wichtigste, was ihm zu einem bestimmten Begriff fehlt, nach subjectivem Ermessen beizugeben?

Ueberdiess ist es mindestens sehr fraglich, ob die vv. 35. 36 in Beziehung zu *πλοῦτος* stehen; sie lassen sich besser zu *σοφία* und *γνῶσις* ziehen. Es dürfte daher jedenfalls der zweiten Fassung der

Vorzug zu geben sein. Den Reichthum der Weisheit und Erkenntniss Gottes misst man allerdings an der Tiefe. Je tiefer die Weisheit und Erkenntniss, desto grösser der Reichthum.

In Betreff der Deutung von *σοφία* und *γνῶσις* sind *M* und *G* darin einig, dass beide termini auseinanderzuhalten sind; in der Feststellung der Unterschiede gehen sie aber sehr verschiedene Wege. Nach *M* sind *σοφία* und *γνῶσις* populär zu fassen, so dass *σοφία* die Alles auf's Beste regierende Weisheit Gottes, dieses die Kenntniss der Mittel ist, welche er dabei braucht, der Wege, welche er dabei einzuschlagen hat. Ganz anders *G*: „*γνῶσις* bezieht sich im Zusammenhang besonders auf das göttliche Vorherwissen, überhaupt auf die vollständige unmittelbare Erkenntniss, welche Gott von allen freien Entschliessungen der Menschen, der Individuen, wie der Völker hat. *Σοφία* dagegen bezeichnet das wunderbare Geschick, womit Gott die freien Handlungen der Menschen in seinen Plan hereinzieht, und sie zu eben soviel Mitteln zur Erreichung des herrlichen Zieles umgestaltet, welches er sich ursprünglich gesteckt hat". So *G*.

Demgemäss versteht er auch *κρίματα* (Gerichte) und *ὁδοί* (Wege) von den beiden Thatsachen, in welchen die *σοφία* und *γνῶσις* zur Erscheinung kommen. Dagegen sind nach *M τὰ κρίματα* die Entscheidungen Gottes, *ὁδοὶ* seine Maassnahmen, *οἰκονομίαι*.

Ich habe an diesen neuesten Erklärungen von *σοφία* und *γνῶσις* auszusetzen, dass sie ganz allgemein als Eigenschaften Gottes gefasst sind: *σοφία* Regierungsweisheit, Geschick, die freien Handlungen dem Regierungssystem einzufügen; *γνῶσις* Kenntniss der Mittel, Vorherwissen. Das war, wie der Zusammenhang zeigt, durchaus nicht die Absicht des Apostels, die Weisheit und Allwissenheit Gottes, wie sie sich in der Weltregierung offenbaren, zu preisen. Auch würde *βάθος πλούτου* eine sehr überflüssige, weil selbstverständliche Aussage über die Extensivität und Intensivität dieser göttlichen Eigenschaften sein. Paulus schliesst seine Darlegung der Heilsöconomie mit dem Preis der *σοφία* und *γνῶσις* ab; beide Ausdrücke können sich daher begreiflicher Weise nur auf das geschichtlich offenbarte Heilssystem Gottes beziehen, sind daher auch nur hieraus zu erklären, wie denn überhaupt das Weltregierungssystem Gottes bei Paulus mit dem Heilssystem zusammenfällt. Die Grundzüge dieses Heilssystems werden Eph. 1, 9 u. flgg., sowie Col. 1, 4 u. flgg. entwickelt. Dass die Heilsöconomie System ist, Weisheit im objectiven Sinne, sagt der Apostel 1 Cor. 2, 7 *σοφίαν λαλοῦμεν θεοῦ ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων κ. τ. λ.*

Erwägen wir nun auf Grund der *ἀποκάλυψις*, welche uns über die Tiefe des göttlichen Heilplanes Aufschluss gegeben hat, dass dieses System der göttlichen Weisheit Himmel und Erde umfasst, imgleichen die ganze Oeconomie der Geschichte (*οἰκονομίαν τοῦ*

*πληρώματος τῶν καιρῶν*) und dass der Apostel im Römerbrief so eben dargelegt, wie bei der Durchführung des Heilsplanes die ganze *κτίσις* concurrirt und eine Geschichte sich entwickelt, deren Grund in der Ewigkeit gelegt ist, und deren Ende in die Ewigkeit mündet; dass also nichts von dem, was ist und was sich zuträgt, von dieser Weisheit unberührt bleibt, so wird der Ausruf des Apostels: *ὦ βάθος πλούτου σοφίας* verständlich sein. Der *πλοῦτος σοφίας θεοῦ* zeigt sich auch ohne specielle Beziehung auf die Heilsgeschichte dem natürlichen Menschen, wenn er nicht gar erblindet ist. Aber das *βάθος πλούτου σοφίας* wird erst offenbar, wenn der Mensch vom Geiste Gottes erleuchtet, in den Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde erfüllenden Reichthum der Heilsöconomie, bez. der Gottesweisheit einen Einblick erhält.

Von demselben Standpunkte aus ist der zweite Begriff *γνῶσις θεοῦ* zu erörtern und festzustellen. Es ist die Erkenntniss oder besser Wissenschaft Gottes, wie sie sich bei der Durchführung des Heilssystemes dargelegt hat. Sie geht auf die Kenntniss der Momente und Factoren, welche dazu mitzuwirken haben, die natürliche Entwicklung des Natur- und Menschenlebens, kurz die Weltgeschichte in die Heilsgeschichte überzuleiten. Diese wunderbare Umbildung und Hineinbildung des Natürlichen in das Heilssystem hat eine Alles umfassende *γνῶσις* der natürlichen Kräfte und ihrer tausendfachen Verknüpfungen zur Voraussetzung. Auch die *γνῶσις θεοῦ* ist unermesslich reich, ihre Tiefe die Ewigkeit; von daher kommt sie, dorthin geht sie! —

Die Durchführung der unermesslichen Gottesweisheit mit allen Mitteln der unermesslichen Gotteswissenschaft hat sich nun allerdings durch den Gegensatz des Widergöttlichen hindurch zu bewegen. Die Gestaltungen, welche dies Widergöttliche angenommen hat, sind — auf der Erde wenigstens — niemals rein diabolische. Erlösendes Wirken ist zugleich befreiendes Wirken. Das Losmachen von dem Widergöttlichen, welches uns anklebt, kann nur durch richterliche Acte, durch kritischen Prozess vor sich gehen. Die Durchführung des Heilsverfahrens beruht auf zwei Coefficienten, einem negativ kritischen und einem positiven. Dem negativ kritischen gehören die *κρίματα* an, dem positiven die *ὁδοί*. Ist nun das Heilssystem ein unergründlich tiefes, so werden auch die das Widergöttliche constatirenden und ausscheidenden *κρίματα* unergründlich tief, insonderheit, was den Entscheidungsgrund anbetrifft, *ἀνεξερεύνητα* sein; ähnlich verhält es sich mit den *ὁδοῖς*; sie werden so lange *ἀνεξιχνίαστοι* sein, als man das Woher und Wohin nicht begreift. Selbstverständlich gelten diese Epitheta für den werdenden, nicht aber für den gewordenen Christ: *ἡμῖν ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος* 1 Cor. 2, 10.

v. 34. 35. Dieselben Worte 1 Cor. 2, 16. Sie begründen die Epitheta zu *κρίματα* und *ὁδοί*. *M* und *G* wollen die erste Hälfte des Citats Jes. 40, 13 LXX. auf die *γνῶσις*, die zweite auf die

σοφία bezogen wissen. Unrichtig. Das Citat geht auf σοφία und γνῶσις zugleich. Weisheitsansprüche sind auf der Welt reichlich vorhanden; man erhebt sie auf Grund eminenter Wissenschaftlichkeit. Von der σοφία τοῦ θεοῦ sagt Paulus 1 Cor. 2, 8: οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν. Weder die κρίματα, noch die ὁδοὶ wären unerforschlich, bez. unergründlich gewesen, wenn die Welt mit ihrer Weisheit Gottes Sinn erkannt; oder wenn Gott bei Feststellung seines Heilsplanes irgend Jemand als Mitberather hinzugezogen hätte.

Also absolute Wissenschaftlichkeit oder Theilnahme an der Berathung des Heilsplanes Gottes sind nicht vorhanden, dass aus ihnen Kenntniss der Gottesgerichte oder der Gotteswege geschöpft werden könnte.

Aber vielleicht wäre der Gang Gottes (ὁδοί) durch die Freithätigkeit des Menschen insofern bestimmt, als die sittliche Stellung des Menschen das Walten Gottes in der Geschichte doch irgendwie hätte modificiren müssen; denn Gott kann doch nicht mit Allen auf gleiche Weise verfahren. So würden denn doch die Gerichte und Wege Gottes nicht ganz unergründlich, sondern beeinflusst und zum Theil bestimmt sein durch die sittliche Stellung des Menschen.

Auch dieser Einrede tritt Paulus mit einem (dem hebräischen Grundtext nachgebildeten) Citat aus Job 44, 3 entgegen. Die Gerichte und Wege Gottes in Ausführung seiner σοφία sind keineswegs durch das individuelle Verhalten der Menschen bedingt und auf irgend welche Vergeltungstheorie basirt. Niemand kann auf Grund seiner Leistungen für Gott nun auch Gottes Gegenleistungen für seine eigne Person beanspruchen und dadurch eine Modification des göttlichen Heilsplanes herbeiführen.

v. 36. Denn Gott ist in seinem Wollen und Wissen schlechthin unabhängig, durch kein creatürliches Wesen oder Verhalten beschränkt. *M* findet in ἐξ αὐτοῦ den Urgrund (d. i. die Schöpferkraft), in δι' αὐτοῦ den Vermittlungsgrund (Alles existirt durch Gottes continuirliche Einwirkung); in εἰς αὐτὸν die teleologische Bestimmung (insofern Alles den Zwecken Gottes dient). *G* lässt gleichfalls ἐκ auf Gott, den Schöpfer, gehen; διὰ auf die Leitung der Menschheit; εἰς auf Erfüllung seines Willens. Τὰ πάντα. Wie *G* sagt, könnten damit die beiden Theile der Menschheit (v. 32) gemeint sein; Paulus erhebe sich hier jedoch zum allgemeinen Princip und setze πάντα für πάντες; es sei somit die Rede von der Gesammtheit der geschaffenen Dinge, der sichtbaren und unsichtbaren. Letzteres ist die Auffassung fast sämmtlicher Exegeten.

Und doch ist es gerade diese Auffassung, welche das Verständniss des 36. Verses geradezu unmöglich macht. Die Gesammtheit der geschaffnen Dinge heisst nicht τὰ πάντα, sondern πάντα. Ich habe in einem ausführlichen Artikel (im ersten Hefte zur Erklärung des Hebräerbrief's. Greifswald, academische Buchhandlung) nachgewiesen, dass τὰ vor πάντα stets anaphorische oder

deiktische Bedeutung hat. *Τὰ πάντα* heisst: das Alles, nämlich das, wovon der Apostel vom 1. bis zum 11. Capitel geredet hat, das ganze Heilswerk ist von Gott, durch Gott, zu Gott. Dass Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltregierung nur andre Namen sind, für den Grund, für die Vollziehung und die schliessliche Bestimmung des Heils, das steht ohne Zweifel dem Apostel fest, aber, so lange noch die kosmischen Functionen Gottes von den soteriologischen getrennt gehalten werden, ist es wichtig, auf die heilsgeschichtliche Fassung des *τὰ πάντα* zu drücken. Der Apostel hat das gethan, und unser ist die Pflicht, sein Wort recht auszulegen.

---

# Zweiter Haupttheil des Römerbriefs.

## Die christliche Ethik

nebst Schluss des Briefs.

(Capp. 12—16.)

Ist die Ueberschrift richtig? Sollte sie nicht besser lauten: Sammlung von Regeln für das christliche Leben? *) Ethik würde eine systematisch geordnete, wissenschaftliche Darstellung der christlichen Sittenlehre erwarten lassen, während die vorliegenden Capitel anscheinend lose gefügte Sätze bringen, welche mehr der Spruchpoesie, als dem Lehrschriftenthum anzugehören scheinen. Wie günstige Gelegenheit dadurch der negativen Kritik geboten wurde, auf diesem, wie angenommen wurde, durch kein dispositives Princip gefestigten Boden ihre Hypothesen anzusiedeln und nach Belieben Complexe von Versen auszuscheiden oder in andere Verbindungen zu bringen, darauf braucht nicht erst besonders aufmerksam gemacht zu werden. Die Aufzählung und Besprechung der mancherlei Versuche, die folgenden Capitel als ursprünglich zu dem Briefganzen nicht gehörig nachzuweisen, gehört in die Einleitung. Die Auslegung wird jedoch in soweit darauf einzugehen haben, als die Kritik ihre Gründe gegen die Integrität des Briefs aus der Exegese entlehnt.

---

*) *M-W* bringen 12, 1 bis 15, 13 unter den Titel des practisch-paränetischen Theils. *W* stellt dann einfach als Inhaltsangabe die Capitelüberschriften zusammen. Den Versuch Melanth., einen gewissen Ordnungsplan zu entwickeln, nach welchem Cap. 12 *ἠθικά*, Cap. 13 *πολιτικά*, Cap. 14 und flgg. *ἱερατικὰ* behandeln sollte, nennt er einen unhaltbaren Schematismus. Andere Versuche von Volkmar und *H*, wenigstens in Cap. 12 eine Gliederung nachzuweisen, nennt er verkehrt oder schief — harte Censuren, die doch schliesslich keine andere Grundlage haben, als die eigne Meinung des Censors. Freilich, wenn angenommen werden wollte: der Apostel habe sich eine Disposition zurechtgelegt und danach gearbeitet, so würde *W* Recht haben.

Aber auch bei solchen Lesern, welche sich durch die negative Kritik nicht beirren lassen, wird sofort beim Eintritt in diesen zweiten递Haupttheil die Frage sich einstellen, wie doch Cap. 12 und flgg. sich zu Cap. 6 verhalten. Sind nicht an der genannten Stelle bereits im ersten Theil die Grundzüge der apostolischen Ethik entwickelt und muss nicht, wenn dem so ist, das, was Cap. 12 und flgg. abgehandelt worden, als eine blosse Wiederholung von Cap. 6 angesehen werden? Von vorne herein dürfte es jedoch bedenklich sein, anzunehmen, der Apostel habe einem mit so scharfer Dialektik abgefassten Briefe eine Dublette als wesentlichen Bestandtheil eingefügt. Demnächst dürfte sich unschwer nachweisen lassen, dass dies neuerdings von Schultz (in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1877) stark betonte Argument, auf Grund dessen er eine Trennung des 12. und 13. Capitels von dem Briefganzen verlangt, auf einer unrichtigen Auffassung des 6. Capitels beruht. Der Apostel hat darin keineswegs die „ganze sittliche Seite des Evangeliums" entwickelt, sondern die Rechtfertigungslehre gegen den Vorwurf des sittlichen Indifferentismus vertheidigt, indem er nachweist, dass und warum gerade in der apostolischen Heilslehre die wurzelhaften Motive zum Kampfe gegen die Sünde und zur Heiligung des Wandels gegeben seien. Die apologetische Darlegung des ethischen Characters der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit (Cap. 6) ist etwas ganz anderes, als die christliche Ethik im Grundriss (Cap. 12 und flgg.)

v. 1. Indem ich nun zu der Auslegung selbst übergehe, stosse ich bei Angabe des Zusammenhangs zwischen dem 12 Capitel und dem Vorangegangenen, auf weitere Bedenken. Dass nicht eine blosse Nebeneinanderstellung der beiden Haupttheile des Briefs beabsichtigt ist, zeigt die Partikel *οὖν*. Der Apostel folgert. Aus dem Ganzen des ersten Haupttheils? (So eine stattliche Reihe von Auslegern, unter denen Calvin, von Neuern de Wette, Philippi). Dagegen *M*, welcher diese Auffassung als vag bezeichnet, und wegen *διὰ τῶν οἰκτιρμ. τ. ϑ.* den Anschluss an 11, 35. 36, in welchen Versen der Reichthum Gottes als unverdient sich mittheilend characterisirt und begründet worden, am natürlichsten findet. Nun aber beruht, wie ich zu den genannten Versen nachgewiesen habe, die Annahme *M*s, als sei darin der *πλοῦτος* (sc. der Gnade oder des Erbarmens) aus v. 33 explicirt, auf einem Irrthum. Damit ist denn auch das Fundament der *M*schen Bezugnahme hinfällig geworden. Besser fundirt erscheint die Rückbeziehung auf v. 32 (*ἐλεήσῃ*), wie sie von Rückert, Fritzsche u. A. vertreten wird.

Wenn jedoch anzunehmen ist, dass es sich nach unverkennbarem Abschluss des ersten Haupttheils in 11, 36 nicht um Fortführung eines in den Schlussversen desselben erwähnten Gedankens handeln kann, sondern um einleitende Sätze zu dem zweiten Hauptabschnitt des Briefs, so kann *οὖν* nicht an Nebensächliches anknüpfen, sondern muss auf den Gesammtinhalt des ersten Haupt-

abschnitts als auf die Grundlage des nunmehr zu Entwickelnden zurückgehen. Mit andern Worten: die Paulinische Ethik folgt mit Nothwendigkeit aus der Paulinischen Dogmatik. Das und nichts Anderes besagt *οὖν*.

Wie unter diesen Umständen eine, so zu sagen von selbst, sich darlegende Beziehung von *M* vag genannt werden konnte, begreife ich nicht. Die negative Kritik freilich hat sich dieser fast muthwilligen Verkennung des logischen Verhältnisses zwischen dem ersten und zweiten Haupttheil sofort bemächtigt. Schultz sagt (l. c.): „es ist unmöglich, auf natürliche Weise den Anfang des 2. Cap. (*οὖν*) mit dem 11. Cap. zu verbinden, denn die Barmherzigkeit Gottes, von welcher 12, 1 redet, ist keineswegs identisch mit dem Erbarmen Gottes, von welchem 11, 32 die Rede war". Ja freilich — wenn *M*, bez. Rückert und Fritzsche Recht hätten!

*G* hat sich für die erste Fassung entschieden: „das Wort Also fasst den ganzen lehrhaften Theil zusammen und schliesst den ganzen praktischen Theil in sich".

Soviel ich sehe, ist an den mancherlei Versuchen, die Anknüpfung mittelst *οὖν* nicht bei dem Ganzen des ersten Haupttheils, sondern bei einzelnen Stellen desselben zu suchen, die Näherbestimmung des *παρακαλῶ* durch *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τ. Θ.* schuld. Die von *M* citirten Stellen 15, 30. 1 Cor. 1, 10. 2 Cor. 10, 1 zeigen nur, dass *παρακαλεῖν* auch anderweit durch Zusätze mit *διὰ* bestimmt worden ist; über *οἰκτιρμοὶ* Regungen, Aeusserungen des Erbarmens sagen sie nichts aus. Nach *M* bedeutet der präpositionale Zusatz nichts weiter, als: vermittelst der Barmherzigkeit Gottes, auch: an dieselbe erinnernd.

*G* meint den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden in der Tiefe erfasst zu haben und will von dieser tiefen Erfassung aus die *οἰκτιρμοὶ* erläutern. Er sagt: „der grosse Einschnitt in dem Briefe an die Römer erklärt sich aus dem Gegensatze zwischen denjenigen Opfern, welche man vor der Versöhnung, um diese zu erlangen, darbringt (Sünd- und Schuldopfer); und zwischen den Opfern, die nach erlangter Versöhnung dargebracht werden und zur Feier derselben dienen (Brand- und Heilsopfer). Der Grundgedanke des ersten Theils (Cap. 1—11) war der des Opfers, welches durch Gott für die Sünde und Schuld der Menschheit dargebracht worden ist (vergleiche 3, 25. 26). Das ist die Barmherzigkeit Gottes, auf welche Paulus sich beruft und deren Darlegung die ersten elf Capitel ausmacht. Der praktische Theil, in welchen wir eintreten, entspringt der zweiten Art von Opfern, welche das Symbol war von der Hingabe nach verlangter Vergebung u. s. w." *G* ist sicher, den Sinn des Apostels getroffen zu haben: die Ausdrücke Opfer und lebendiges Opfer spielen auf die jüdischen Opfer an.

Hiernach also ginge die Barmherzigkeit Gottes auf den ersten Haupttheil, würde aber erst verständlich durch die im Eingang des zweiten Haupttheils angedeutete Ideenassociation des

Apostels; diese aber hätte ihre Wurzel in der Auffassung des jüdischen Rituals. Nun aber, meine ich, hat der Apostel doch wohl geschrieben, um verstanden zu werden. Wenn aber die Römische Gemeinde, wie doch auch *G* annimmt, grossentheils aus Heidenchristen bestand, welche Zumuthung an die Leser, die Oeconomie des Briefs sich aus den jüdischen Opferideen zurechtzulegen und in der ersten Art des Opfers die Barmherzigkeit zu finden, mit welcher der Apostel sein *παρακαλεῖν* in Verbindung bringt. Es kommt dazu, dass nicht, wie *G* meint, eine Art allein, sondern beide Arten des jüdischen Opfers zusammen die Hingabe des ganzen Menschen bedeuten.

Was schliesslich vollends die Fiction *G*s umstösst, ist der Umstand, dass das ganze Heilswerk, und nicht bloss die Hingabe des Sohnes Gottes in den Tod, die Barmherzigkeit Gottes zu seinem Quellpunkt hat, und die Erhebung von 3, 25. 26 zum centralen Gedanken des ganzen ersten Hauptabschnitts nur durch den Wunsch veranlasst zu sein scheint, daraus für die *θυσία ζῶσα* ein entsprechendes Motiv zu gewinnen.

Aber nicht bloss bei *G*, sondern, so viel ich sehe, bei allen Auslegern fehlt es an der reinen Auffassung des *διὰ* c. gen. Winer (Gr. 6. S. 337) sagt sehr richtig: „*διὰ* c. gen. heisst durch, hindurch. An den Begriff des Durchgehens aber schliesst sich in localem Sinne allemal der des Hervorgehens oder Ausgehens.“ Auf den vorliegenden Fall angewendet sind die *οἰκτιρμοὶ* das Object, aus welchem das *παρακαλεῖν* hervorgeht, und durch welches es sich so zu sagen hindurchbewegt. Wenn das Bild nicht zu profan wäre, würde ich sagen: die *οἰκτιρμοὶ* sind für den Apostel das Sprachrohr, durch welches hindurch er sein schwaches menschliches Wort verstärkt, dass es bis in die Seele dringt. Oder ein ander Gleichniss. Cap. 1, 2 stand *προεπηγγ. δια τῶν προφητῶν*, daran knüpfe ich an: „wie die Propheten Organe sind, durch welche Gott sein Wort an die Menschen bringt, so soll die Barmherzigkeit Gottes der Prophet sein, welcher des Apostels Ermahnung in die Herzen predigt.“

Wenn *M* übersetzt: vermittelst, und *G*: vermöge der Barmherzigkeit Gottes, so stört mich stets ein Nebenton, ich höre *διὰ* c. accus. also in das instrumentale das causale, wie eine falsche Quinte hineinklingen. Eher würde ich übersetzen: „Im Hinblick auf u. s. w. oder Angesichts, zufolge der Barmherzigkeit Gottes“, wiewohl auch durch diese Uebersetzung das *διὰ* c. gen. nicht erreicht wird.

Habe ich bisher *οὖν* entschieden sammt den *οἰκτιρμοῖς* auf den Gesammtinhalt des ersten Haupttheils bezogen, der eben nichts anderes ist, als die Entfaltung des Erbarmens Gottes durch die apostolische Predigt, so hindert nichts, vorausgesetzt, dass meine Auslegung von 11, 36 als die richtige anerkannt wird, *οὖν* an diesen Vers anzuknüpfen, weil das gleichbedeutend ist mit der An-

knüpfung desselben an das Ganze des ersten Haupttheiles. Dann wird auch die doppelte Artikelsetzung τῶν οἰκτ. und τοῦ θεοῦ verständlich: „im Hinblick auf das Erbarmen des Gottes, von welchem, durch welchen und zu welchem das Alles (nämlich was in den voraufgegangenen elf Capiteln dargelegt worden ist!)“

Die apostolische Ethik ist also gegründet auf die Gesammtheit der Heilsthaten Gottes. Wer als Christ ethische Ermahnungen geben will, hat seine Stellung in diesen οἰκτιρμοῖς τοῦ θεοῦ zu nehmen, und durch diese hindurch den Weg zu den Herzen zu suchen!

Nun zu dem Object des παρακαλεῖν. Παραστῆσαι, nach *M* gewählter Ausdruck für das Hinstellen der Opferthiere an den Altar; nach *G* terminus technicus zur Bezeichnung der Darstellung der Opferthiere im levitischen Cultus (Luc. 2, 22). Dass das Verb so angewendet wird, kann nach den zahlreichen Beispielen bei Deyling (Observ. III. p. 311), Wetstein und Lösner z. d. St. nicht zweifelhaft sein. Aber dass es terminus technicus sei des levitischen Cultus, also stets, wo es gebraucht wird, eine Bezugnahme auf denselben stattfindet, bestätigt sich nicht. Wenn der Apostel Röm. 6, 13 zweimal sagt: παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν, bez. ἑαυτοὺς ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ, in welcher Beziehung steht das zum levitischen Cultus? Ebenso ist von θυσία zu sagen, dass der Ausdruck seinem Etymon nach zwar dem Opferdienst angehört, aber bereits bei dem Apostel allgemeine Bezeichnung für Opfergabe (ohne Beziehung auf Sacrificielles) geworden ist. So Phil. 4, 18, wo Paulus das, was er von den Philippern durch Epaphrodit empfangen, eine θυσία δεκτή, εὐάρεστος τῷ θεῷ nennt. — Es handelt sich in der vorliegenden Stelle lediglich um eine der göttlichen Barmherzigkeit, in welcher als das Höchste die Hingabe des Sohnes Gottes hervorragt, entsprechende Gegengabe. Eben diese nennt der Apostel θυσία, ohne der rituellen Vorgänge beim levitischen Cultus zu gedenken. Es ist ja eine ganz andere Art von λατρεία, zu welcher der Apostel die Römer ermahnt, bei welcher von dem, was dem levitischen Opfer wesentlich ist, nichts vorkommt und nichts vorkommen darf; das eigne Leibesleben ist die Opfergabe, welche der Barmherzigkeit Gottes in der Hingabe seines eignen Sohnes entspricht. Dass die Ausdrucksweise des Apostels durch die Vorkommnisse beim Opferritus erläutert wird, dagegen habe ich nichts einzuwenden. Nur dagegen muss ich mich verwahren, dass wirklich Sacrificielles oder Rituelles aus den apostolischen Metaphern herausgedeutet, oder dass gar, wie Deyling und unter den Neuern *G* gethan haben, die Bipartition der levit. Opfer als Schema für den ersten und zweiten Haupttheil des Römerbriefs angenommen werde.

Doch kann ich auf Näheres nicht eingehen, bevor ich nicht über die Frage mich geäussert habe, weshalb der Apostel als Object des παραστῆσαι die σώματα nennt und nicht, wie man hätte erwarten sollen, die beiden Wesensbestandtheile des Menschen: Leib und Seele? Einige Ausleger (selbst noch Philippi) haben gemeint:

Paulus habe nur wegen der Opfermetapher *σώματα* geschrieben statt *ὑμᾶς αὐτούς*. Andere halten dafür: Paulus habe *σώματα* gewählt, um damit eine dem *σῶμα* als solchem anklebende Eigenschaft als das zu Opfernde zu bezeichnen: Köllner deutet auf die sinnliche Natur, Olshausen auf die niedrigste Potenz des menschlichen Wesens; die Heiligung solle auch auf diese erstreckt werden. *M* geht mit Fritzsche: Paulus habe sich die Heiligung des *νοῦς* für v. 2 aufbehalten, so dass vv. 1 und 2, wenn auch unter verschiedenen Bildern die Heiligung des ganzen Menschen gebieten. — Von richtigen Prämissen geht *G* aus, wenn er daran erinnert, dass die *ἀδελφοί*, welche der Apostel anredet, als Gläubige innerlich bereits geheiligt seien; er lenkt aber von dem richtigen Wege ab, wenn er fortfährt: „im Namen des vollbrachten Werkes (nämlich der in Cap. 6 gelehrten Heiligung) ladet der Apostel die Römer nun ein, ein Leben als geweihte Opfer zu führen; das unumgängliche Werkzeug aber für diesen Zweck sei der Leib. Und darum fordere der Apostel, indem er den Willen als schon gewonnen voraussetze, nun noch die Hingabe des Leibes. So *G*. Ob und inwieweit in der gegebenen Erklärung Momente der Wahrheit liegen, wird das Folgende zeigen.

Dass *σώματα* in der profanen Gräcität Personen bezeichnet, wenn es eben nur auf die leiblich-sinnliche Individualität ankommt, also beim Zählen: 30 Mann, 30 Köpfe; dass endlich in der spätern Gräcität unter *σώματα* schlechtweg die Sclaven verstanden werden, weil bei ihnen nur die Körperlichkeit, die Arbeitskraft in Betracht kam, ist bekannt. Ebenso ist sofort ersichtlich, dass die Beziehung auf Zahl und Stand in der vorliegenden Stelle ausgeschlossen ist. Vollständig verfehlt ist ferner die Annahme, als habe der Apostel *σώματα* als das Minus des menschlichen Wesens genannt, um zu einem Schluss auf das Majus zu veranlassen. Näher hätte jedenfalls gelegen, das Majus zu nennen, in der Erwartung, dass sich das Minus dann von selbst verstände.

An der *G*schen Erklärung ist beachtlich, dass der Apostel als Object der Opferung die *σώματα* genannt habe, weil die *ἀδελφοὶ* innerlich bereits geheiligt seien, vorausgesetzt nämlich, dass der Begriff der „innerlichen Heiligung“ richtig erfasst und das Innerliche überhaupt in seinem Verhältniss zu *σώματα* richtig bestimmt wird. Das scheint mir aber bei *G* überall nicht der Fall zu sein, wenn er die Heiligung, soweit sie bereits vollzogen worden, auf das Innere beschränkt, dann wieder den ganzen Menschen als ein geweihtes Opfer ansieht, die apostolische Mahnung aber so versteht, dass das geweihte Opfer nun auch ein entsprechendes Leben führen solle — schliesslich jedoch excipirend, dass das nothwendige Werkzeug dieses neuen Lebens der Leib sei, sintemal der Wille (d. i. doch wohl der innere Mensch im Gegensatz zum Leibe) als bereits gewonnen angesehen werde. So sei der Apostel dahin gelangt, zur Hingabe des Leibes aufzufordern. — Welcher Christ wüsste das nicht aus eigner Erfahrung, dass trotz der Heiligkeit, welche dem Christen

als solchem zusteht, der Wille oft genug widerstrebt und unter die permanente Zucht des heiligen Geistes gestellt werden muss, wenn er nicht aus den heiligen Schranken der Berufung heraustreten soll. Ist der Wille wirklich bereits bezwungen und gewonnen, dann hat es mit der Unbotmässigkeit des Leibes nichts weiter auf sich. Ist mein Wille bestimmt und gekräftigt durch den heiligen Geist, nicht mehr der ohnmächtige Wille des alten Menschen, dann muss der Leib wollen, was ich will. Dass aber auch der Wiedergeborne schwer daran geht, den Leib als ein heiliges Opfer darzubieten, das ist's ja eben, was den Apostel zu seiner ernsten Ermahnung veranlasst.

Der Apostel bemisst seine Ermahnung — das ist vor allen Dingen festzuhalten — nicht nach dem jeweiligen Stande der subjectiven Heiligung, sondern nach der objectiven Heiligkeitsstellung, welche der Mensch dadurch erlangt hat, dass er des Herrn Jesu eigen ist. Kraft dieser Stellung gebührt allen Christen das Prädicat *ἅγιοι*. Selbstverständlich hat dieselbe zur Voraussetzung einen Principalact des Willens, vermöge dessen der Mensch sich dem Herrn Jesu zu eigen giebt. Diese principale Hingabe des Willens im Acte des Glaubens ist aber auf das Bestimmteste zu unterscheiden von den durch das ganze Erdenleben sich hindurchziehenden einzelnen Acten der Willenshingabe d. i. von den Acten der subjectiven Heiligung, deren objective Grundlage und Kraftquelle das mit dem Herrn mittelst der principalen Willenshingabe contrahirte Gemeinschaftsverhältniss ist. Fragen wir: was doch dies objective Gemeinschaftsverhältniss giebt oder nützet, dadurch es etwas für sich bedeute neben den Errungenschaften des subjectiven Heiligungsprozesses, so lautet die Antwort: es giebt uns die Erlösung von der Herrschaft der Sünde und des Todes, macht uns der Rechtfertigung theilhaftig, verleiht uns Zutritt zum Vater und stellt uns allezeit die Ströme des Lebens aus Gott zur Verfügung. Ohne diese Heiligkeitsstellung wäre jede subjective Heiligung ein Unding. Also das Erste, das Losgewordensein vom Gesetze der Sünde und des Todes; das Zweite, das permanente Sichlösen von den Einflüssen der Sünde und des Todes mittelst der durch die Lebensgemeinschaft mit Christo gewonnenen Kraft. Gehen wir auf die Sprache des Apostels näher ein, so beschreibt er den Zustand des Erlösten (7, 24) in 7, 25 mit den Worten:

*Αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.*

Er selbst — abgesehen von dem anderweiten psychischen und somatischen Wesen, welches dem Menschen als solchem angehörig ist — ist mit seinem *νοῦς* unterthan dem Gesetze Gottes (man hüte sich, *δουλεύειν* als Ausdruck für das factische Dienen anzusehen), mit der *σάρξ* dem Gesetz der Sünde. Von dem *νοῦς* war kurz vorher 7, 23 gesagt, dass es demselben nicht gelungen sei, seinen Herrn und Gebieter, das *ἐγώ* vor Gefangenschaft und Knechtschaft zu bewahren. Es ist im Kampfe unterlegen und in die Sclaverei

des *νόμος ἁμαρτίας* gerathen. Dieser *νόμος* ist *κύριος*. Wie anders stellt sich das Verhältniss, nachdem der *ἐγὼ* errettet worden! Wenn der Gebieter frei geworden, so ist es auch sein erster Diener. Der *νοῦς* ist wieder in seine ursprüngliche Stellung eingetreten, den Willen Gottes mittelst des *πνεῦμα* in sich aufzunehmen und dem *ἐγὼ* zu übermitteln. Das *ἐγὼ* ist nunmehr von der Herrschaft der Sünde und des Todes frei und dem Herrn Jesu unterthan. Aber wohl verstanden *τῷ νοΐ*! Der *νοῦς* ist das Erkenntnissvermögen, welches von dem Organe für die Gottesmittheilung, dem menschlichen *πνεῦμα*, nachdem es das *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ* empfangen, die Heilserkenntniss entgegennimmt und dem *ἐγὼ* das Heilsbewusstsein und die Heilsgewissheit übermittelt, und somit, da alle übrigen Functionen des innern Menschen, insbesondere die Willensregungen unter der Einwirkung des *νοῦς* stehen, das Geistesleben des Erlösten beherrscht. — Bei der grossen Wichtigkeit der Sache noch einige Winke in Betreff des Gebrauchs von *νοῦς*. 1 Cor. 14, 14. 15 *τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστι. Τί οὖν ἐστί; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι καὶ τῷ νοΐ· κ. τ. λ.*, da ist *πνεῦμα* das unmittelbare Gottesbewusstsein, *νοῦς* die durch das Wort vermittelte Gotteserkenntniss; das Beten im Geiste giebt sich durch Inbrunst ohne artikulirtes Reden zu erkennen; das Beten in der Erkenntniss durch seinen frommen und erbaulichen Inhalt. Der *νοῦς* empfängt seinen Inhalt stets vom *πνεῦμα*. Während seiner Knechtung unter den *νόμος ἁμαρτίας* war er das Organ für die *σάρξ* Col. 2, 18, sogar für den Geist dieser Welt. Daher Eph, 4, 23. Die Folge davon *ματαιότης τοῦ νοὸς* Eph. 4, 17; das *διεφθάρθαι τὸν νοῦν* 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8. Für die Einwirkung des göttlichen *πνεῦμα* auf den *νοῦς* sehr instructiv Luc. 24, 45; im entgegengesetzten Sinne bedingt das *μὴ ἔχειν τὸν θεὸν ἐν ἐπιγνώσει* den *ἀδόκιμος νοῦς* Röm. 1, 28.

Es fragt sich nun, wieweit der *νοῦς* des Erlösten seine Functionen erstreckt? Nach 7, 25 ist ihm innerhalb des Menschen an der *σάρξ* eine Schranke gesetzt; der freigewordene *νοῦς* hat das *πνεῦμα τῆς ζωῆς* noch nicht auf diejenige Seite des menschlichen Wesens erstrecken können, in welcher die Sünde ursprünglich heimathsberechtigt war. So lange das Fortbestehen des *σῶμα* noch mit dem Fortbestehen der *σάρξ* verbunden ist, wird auch die Wirkung des *πνεῦμα ζωῆς*, bez. des *νοῦς* eine Schranke haben an dem *σῶμα*, nicht so, dass das Wort des Lebens nicht die Gliedmaassen zum Gehorsam zwingen könnte, wie wäre sonst des Apostels Mahnung möglich, sondern so, dass für die Zeit des Erdenlebens der *νόμος ἁμαρτίας*, nach welchem die *σάρξ* sterben muss, durch das neue Leben in Christo nicht aufgehoben ist. Das Herrenrecht des *σῶμα ἁμαρτίας* ist vorüber Röm. 6, 6, aber die Sünde ist noch da, 6, 12 — das *θνητὸν σῶμα* ist da 6, 12. So ist denn der Christ in einem Doppelzustande: *εἰ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. Νεκρὸν* dadurch,

wie wir gesehen haben, von *θνητὸν* unterschieden, dass es die Inactivität des Somatischen für geistliche Zwecke, das Unvermögen des Somatischen aussagt, willig dem Geiste des Lebens zu dienen.

Ich kehre nun zu unsrer Stelle zurück. Seitens des *αὐτὸς ἐγὼ* hat ein entschiedenes *παραστῆσαι ἑαυτὸν τῷ θεῷ* stattgefunden; er ist *τῷ νοΐ* von dem Gesetz der Sünde los, und dem Gesetze Gottes unterthan. Damals schon, als er dem Herrn gläubig wurde und die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft erlangte, hat diese Hingabe und Uebergabe an den *νόμος θεοῦ* stattgefunden; sie ist eine vollendete Thatsache, wenn auch im Einzelnen die Unterwerfung widerstrebender Kräfte des Menschen noch fortgeht. Dagegen ist das *παραστῆσαι τὰ σώματα* eine noch ausstehende Aufgabe, deren Erledigung der Christ bei Leibesleben durch stetige Opferung seiner sarkischen Begierden anzubahnen hat, deren vollständige Lösung aber erst mit dem Tode durch einen Gnadenact des Herrn eintreten wird. Das ist der Grund, weshalb der Apostel von einem *παραστῆσαι τὸ πνεῦμα* oder *τὸν νοῦν* als *θυσίαν ζῶσαν κ. τ. λ.* nicht weiter redet, denn das hat principiell stattgefunden. Dagegen besteht die Incongruenz zwischen dem verklärten Leib des Herrn und zwischen unsrem *σῶμα* fort; hieraus resultirt die Verpflichtung, das *πνεῦμα ζωῆς ἐν Χριστῷ* auf Letzteres fort und fort zu erstrecken, damit es bereitet werde für den letzten, die Erlösung abschliessenden Act.

Die Bedeutung der Epitheta zu *θυσία* wird sich von dieser Erklärung aus leicht ergeben. Das *σῶμα* ist an und für sich *νεκρὸν δι᾽ ἁμαρτίαν*; so, wie es von Natur ist, fehlt ihm die zu einem Opfer erforderliche Eigenschaft; ein *νεκρὸν* Gotte darzustellen, wäre geradezu ein Greuel. Es muss also in Kraft des *πνεῦμα ζωῆς* eine Belebung des an sich todten Leibes für den Dienst Gottes stattfinden; das *σῶμα* mit seinen Organen muss wieder für die Zwecke des Reiches Gottes activ werden. Der im Dienst des Herrn thätig gewordene Leib hat aufgehört ein *νεκρὸν* zu sein; in seiner Hingabe für Gottes Zwecke wird er eine *θυσία ζῶσα*; in demselben Maasse aber wird er eine solche, als er sich vom Dienst der Welt absondert und fortan mit seinen Kräften dem Herrn dient; die *θυσία ζῶσα* ist zugleich eine *ἁγία* und als solche eine *εὐάρεστος*. Das *τῷ θεῷ* (ℵ A. P. vor *εὐαρεστ.*, T. R. B. C. D. E. u. s. w. nach) wird am besten mit Bengel zu *παραστῆσαι* construirt. Wenn *M* dagegen einwendet, dass einerseits die Stellung des Wortes, andererseits die Entbehrlichkeit eines *τ. θεῷ* bei *παραστῆσαι* die Verbindung mit *εὐάρεστος* verlange, so ist zu sagen, dass gerade die Stellung des *τῷ θεῷ* am Ende des Infinitivsatzes als eine rhetorisch accentuirte anzusehen und darum nicht als Näherbestimmung eines der drei Epitheta aufzufassen ist, zumal dieselbe bei *εὐάρεστος* erst recht entbehrlich sein würde, denn wessen Wohlgefallen an einer *θυσία ζῶσα, ἁγία* könnte doch nur gemeint sein, als das Gottes (man vergl. übrigens das *εὐάρεστον* in v. 2)? Dagegen

empfangen sämmtliche drei Epitheta die stärkste Accentuirung und Motivirung durch das finale *τῷ θεῷ*. Man beachte den Artikel: dem Gotte, dessen Erbarmen ihr Alles verdankt! Welche andere *θυσία* könntet ihr dem Gotte bringen wollen, als eine *ζῶσα, ἁγία, εὐάρεστος*!

Hiernach wird sich leicht die Erklärung der Epitheta bei *M* und *G* beurtheilen lassen: *θυσία ζῶσα* soll ein Opfer sein, welches lebt im Gegensatz gegen die eigentlichen Opfer, welche als solche ihr Leben verlieren. Somit wäre das levitische Opfer eine *θυσία νεκρὰ* oder doch *νεκροῦ τινος*. Dagegen soll *ἁγία* nicht vom levitischen Opferregulativ entlehnt sein, auch nicht *εὐάρεστος*. Solchen Erklärungen steht schon der einfache Umstand entgegen, dass ihnen die Einheit der Anschauung abgeht.

*Τὴν λογικὴν λατρείαν* Apposition zu dem ganzen Infinitivsatz, Accusativ der Epexegese (s. die Grammat.). *Λατρεία* nicht Opfer, sondern Cultus; Gottesdienst, wie Luther sehr richtig übersetzt. Ebenso wird am besten *λογικὸς* mit Luther durch „Vernünftig" oder mit Neueren durch „Geistig" wiedergegeben. Nur nicht geistlicher Gottesdienst! *Λογικὸς* heisst Alles, was den geistigen Vermögen eigen ist, von ihnen herrührt, ihnen entspricht. *Λογικὴ λατρεία* Gegensatz zu dem Cerimonialgottesdienst; ein von den Geisteskräften, gewissermaassen als Priestern des inwendigen Menschen verwalteter, dem Wesen des Geistes entsprechender Gottesdienst, wogegen der levitische Gottesdienst, ein *χειροποίητος*, ein dem Buchstaben des Regulativs entsprechender ist. Man wolle dabei nicht übersehen, dass *λογικὸς* nicht auf einen bestimmten, dem Menschengeiste von Hause aus oder durch Offenbarung eignenden Inhalt, sondern rein auf die formalen Geisteskräfte geht; zunächst nur den Gegensatz gegen alles rein äusserliche Wesen betonend.

v. 2. *Συσχηματίζεσθε*. So T. R. mit ℵ. B. L. P. *Συσχηματίζεσθαι* A. D. F. G. *Μεταμορφοῦσθε* T. R. mit B. L. F. Dagegen *μεταμορφοῦσθαι* ℵ. A. F. G. *M* entscheidet sich auf Grund der Zeugen für die Infinitive. So schon Lachmann. Dagegen Tischd., Gebh., *G* und neuerdings auch *W* für die Imperative. Ob die eine oder die andere Lection beliebt wird, macht für den Sinn keinen Unterschied.

*Συσχηματίζεσθαι* gleichgestellt zu werden und *μεταμορφοῦσθαι* umgestaltet zu werden, wie *M* erklärt mit dem Hinzufügen, dass beide Worte nur durch die Präpositionen im Gegensatz stehen ohne Differenz der Stammverba. Dasselbe *H*. Dagegen *G*: „bei dem Gebrauch seines gottgeweihten [?] Leibes muss der Gläubige für's erste ein überall gültiges Muster verleugnen (das ist: das von der jetzigen Welt, von der herrschenden Mode = *σχῆμα* Dargebotene), und sodann ein neues Vorbild (*μορφή*) in's Auge fassen und verwirklichen". Dass *σχῆμα* ebenso wenig Muster heisst, wie *μορφὴ* Vorbild, ist aus jedem Lexicon zu ersehen. *Σχῆμα* ist der habitus, die äussere Haltung in Betreff der Kleidung, Sitte, Lebensweise; das bestimmende Princip auf dem Gebiete der *σχή-*

*ματα* ist der sogenannte gute Ton, die Mode, der Zeitgeist. Selbstverständlich sind die *σχήματα* ebenso dem Wechsel unterworfen, wie das bestimmende Princip, ja die Veränderlichkeit und Beweglichkeit gehört mit zum *σχῆμα τοῦ αἰῶνος τούτου*. Dagegen ist *μορφή* das Product des *σχηματίζειν*; es ist die dem *αἰών* entsprechende Gestalt des äussern Lebens. *Σχήματα* sind die Grundzüge, *μορφή* das fertige Bild.

Bei dem *συσχηματίζεσθαι* und *μεταμορφοῦσθαι* ist zunächst daran festzuhalten, dass die Verba mediale Bedeutung haben. Die Lexica sind gerade in diesem Punkte nicht überall zuverlässig. Man beachte die allgemeinen Bemerkungen tüchtiger Grammatiker in Kühners Grammat. II. über Medial- und Passivformen. Uebrigens giebt der Zusammenhang in den meisten Fällen das Nöthige an die Hand. Es ist mindestens seltsam, wenn *M*, welcher noch dazu für die Infinitivform eintritt und dieselbe von *παρακαλῶ* abhängig macht, übersetzt: „ich ermahne euch, gleichgestaltet zu werden und umgebildet zu werden"; ein Zustand, den das Subject eben nur zu erleiden hat, lässt sich nicht anbefehlen. Noch seltsamer *G*: „bildet euch nicht nach dieser Welt (medial), sondern seid verwandelt (passiv. und noch dazu im präterit.) durch die Erneuerung u. s. w.

Nach meiner Meinung können die Römer nur zu etwas ermahnt werden, wobei die facultas agendi ihnen zusteht. Somit entspricht nur die mediale Fassung des Infin. oder Imper. dem Context.

Man wolle zum zweiten nicht übersehen, dass v. 2 negativ ausdrückt, was in v. 1 positiv gesagt war, wenn auch mit Weiterführung des Paulinischen Gedankens gegen das Ende des Verses. Es werden sich also die Ermahnungen, wie in v. 1 auf die Darstellung der Leiber, d. i. auf die Gestaltung des äussern Lebens beziehen. Wir sollen unsre Leiber nicht darstellen als eine dem Modeteufel oder den conventionellen Formen dargebrachte *θυσία*. Der Apostel verlangt also, dass eine völlige Umgestaltung, Umbildung des äussern Lebens eintrete, dass die Formen, in welchen sich der Christ bewegt, seiner Stellung zu Christo, seiner Heilserkenntniss entsprechen. Würde nun *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός* (das im T. R. hinzufügte *ὑμῶν* verwerfe ich als unächt mit A. B. D. F. G. Tischd.-Gebh., wiewohl ich ℵ wider mich habe) auf die Erneuerung des *νοῦς*, also des inneren Lebens sich beziehen, so wäre das ein Protest gegen meine Argumentation in Betreff der Gründe, mit welchen ich das *παραστῆσαι τὰ σώματα* (also die Ermahnung zur Darstellung des somatischen Lebens mit Ausschluss des innern) motivirt habe. Es bliebe dann nur übrig, in v. 2 mit *M* eine gelegentliche Erwähnung des zur Hingabe des ganzen Menschen noch fehlenden *νοῦς* zu finden, und die seltsame Antithese sich gefallen zu lassen: „stellet euch nicht (sc. in eurem äussern Verhalten, in Betreff des *σῶμα* und seines habitus) dieser Welt gleich, sondern verändert euch durch Erneuerung des *νοῦς*!"

Gehen wir näher auf die *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* ein und fragen

uns, ob nach den Voraussetzungen, unter welchen diese Worte geschrieben sind, eine Möglichkeit vorhanden ist, *τοῦ νοὸς* als Genit. object. zu fassen. Es wird Alles davon abhängen, ob in den Christen — und zu solchen, nicht zu Heiden redet, der Apostel — ein Zustand des *νοῦς* gedenkbar ist, von welchem ein *ἀνανεοῦσθαι* ausgesagt werden könnte. *M*, welcher überdiess *νοῦς* unter Bezugnahme auf die übrigens völlig missverstandene Stelle 7, 24 und flgg. deutet, meint das behaupten zu dürfen. Er beruft sich auf Eph. 4, 23 flgg. *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν*. Dort ist aber nicht die Rede von einer *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* (object.), sondern von einem *ἀνανεοῦσθαι* (dessen Vertauschung mit *ἀνακαινοῦσθαι* ich nicht beanstanden will) durch den Geist des *νοῦς* d. i. durch das den *νοῦς* bestimmende Princip. *M* erzwingt eine seiner Auffassung von Röm. 12, 2 conforme Erklärung der Epheserstelle nur dadurch, dass er *τῷ πνεύματι* als Dat. rationis ansieht und übersetzt am Geist. Dadurch wird das *πνεῦμα* eine Pertinenz des *νοῦς*, auf welche zunächst die erneuernde Kraft des Christenthums einwirken soll, statt dass nach Paulinischer Lehre das *πνεῦμα*, wenn es der Lebensgemeinschaft mit Christo theilhaftig geworden, dem *νοῦς* die Freiheit wiedergiebt, worauf dann vom *νοῦς* aus eine erneuernde Wirkung auf den ganzen Menschen ausgeht. Näher habe ich mich über die Eigenthümlichkeit der apostolischen Psychologie in meiner Erklärung zur zweiten Hälfte des 7. Capitels ausgesprochen und darf mich wohl darauf berufen. — Im unwiedergebornen Menschen steht der *νοῦς* unter dem *νόμος ἁμαρτίας* und wird bestimmt durch die *σάρξ*; die Wirkung ist die *ματαιότης τοῦ νοός*, imgleichen erscheint der natürliche Mensch als *διεφθαρμένος τὸν νοῦν*. Im wiedergebornen Menschen ist der *νοῦς* unter dem *νόμος θεοῦ*, also frei vom Gesetz der Sünde; als Erkenntnissvermögen empfängt er stetig seinen Inhalt von dem *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ*, durch welchen er eben frei geworden ist. — Nun gehen von dem *νοῦς* des lebendigen Christen die erneuernden, den ursprünglichen Menschen wieder herstellenden Wirkungen auf alle die untergeordneten Seelenvermögen und durch sie auf die Haltung des *σῶμα* über. Die nächste Wirkung aber der den *νοῦς* erfüllenden Heilserkenntniss ist die Wiederherstellung des kritischen Vermögens, dadurch der Wille Gottes scharf von dem Willen des Fleisches unterschieden wird. Ohne die Wiederherstellung des Unterscheidungsvermögens ist eine Umgestaltung des Lebens, eine Erneuerung des Menschen in seinem ganzen Wesen, eine neue Gottes- und Weltanschauung gar nicht möglich. Wir begreifen, weshalb der Apostel die Römer ermahnt, eine Umgestaltung ihres zeitherigen weltförmigen Lebens eintreten zu lassen durch die vom *νοῦς* d. i. von der Heilserkenntniss (oder wenn man will, von der christlichen Gesinnung) ausgehende Erneuerung, zunächst *εἰς τὸ δοκιμάζειν*, um zu prüfen, welches der Wille Gottes u. s. w. — *Νοὸς* also ist nicht genit. objectiv., sondern subject. Die einzige Stelle, in welcher

ἀνακαίνωσις noch vorkommt, ist Tit. 3, 5: ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, und auch dort ist πνεύματος nicht Gen. object., sondern subject.: „die vom heiligen Geiste ausgehende Erneuerung“.

Ich kann nicht umhin, auf die Verwirrung aufmerksam zu machen, welche die Unkenntniss Paulinischer Psychologie selbst bei Auslegern, wie *G* anrichtet. Er sagt: „der νοῦς ist das Organ, durch welches die Seele das Gute und Wahre auffasst und unterscheidet. Allein diese Kraft ist in unsrem natürlichen Zustande gestört; die herrschende Selbstliebe verdunkelt die Sinne und macht, dass er die Dinge in rein persönlichem Lichte sieht. Den also verfälschten natürlichen Sinn nennt Paulus νοῦς τῆς σαρκὸς Col. 2, 18. Deshalb redet er von der Erneuerung des Sinnes als der Bedingung der von ihm geforderten organischen Umwandlung. Dieser Sinn muss befreit werden von der Gewalt des Fleisches und wieder unter die Herrschaft des Geistes gestellt, die Fähigkeit wieder erlangen, das neue Vorbild, das zu verwirklichen ist, die herrlichste und höchste Lebensnorm, den göttlichen Willen zu erkennen, um richtig zu schätzen (genau zu unterscheiden) den Willen Gottes“. Das ist, Kleinigkeiten abgerechnet, Alles richtig in der Sphäre und auf dem Standpunkte des natürlichen Menschen. Aber derselbe *G* hatte zu v. 1 gesagt: „vergessen wir nicht, dass die, an welche der Apostel sich wendet (ἀδελφοί) und die er ermahnt, Gläubige sind, innerlich schon geheiligt. Der Apostel fordert, indem er den Willen als schon gewonnen voraussetzt, nur noch die Hingabe des Leibes“. Und hier zu v. 2 meint *G*, der seine Erklärung zu v. 1 vergessen zu haben scheint, eine totale Reparatur (ἀνακαίνωσις) des νοῦς, gleich, als hätte er lauter natürliche Menschen, als hätte er Heiden vor sich, denn das wird man doch dem Apostel nicht nachsagen wollen, dass er unter den Römern, an welche er schreibt, unterschieden hätte zwischen Namenchristen und lebendigen Christen, und v. 2 für letztere, v. 1 aber für erstere bestimmt hätte; der Apostel redet von einem principiellen Standpunkte aus und wandelt seine Rede nicht nach den beweglichen, subjectiven Stellungen.

Was nun die Sache selbst anlangt, so werden wir die Ermahnung des Apostels verstehen, wenn wir bedenken, wie viele unsrer heutigen Christen die Lehre vom Heil kennen, mehrere sogar sehr genau, aber sie haben ihre Heilserkenntniss noch nicht einmal auf die Unterscheidung von dem, was Gottes und was des Fleisches Wille ist, wirken lassen. Von ihrem νοῦς als dem Gefäss christlicher Heilserkenntniss ist eine erneuernde Wirkung auf die Weltanschauung und auf ihre Lebensweise noch nicht ausgegangen. Stand es doch um diese kritische Scheidung zwischen Welt und zwischen Gott selbst in dem Verhalten der Philippischen Gemeinde nicht so, wie es stehen sollte. Darum das Gebet (Phil. 1, 9. 10) dass ihre Liebe noch immer zunehmen möchte ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει εἰς τὸ δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα.

Das Object des δοκιμάζειν ist nun τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ,

τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον. Fraglich ist, ob τὸ ἀγαθ. καὶ εὐάρ. καὶ τέλ. substantivirt und als Apposition zu τὸ θέλημα gestellt sind, oder ob sie als Adject. zur Näherbestimmung von θέλημα gehören: der gute, der wohlgefällige, der vollkommne Gotteswille. *G* meint: es gebe keinen sehr verschiedenen Sinn, ob man die drei Epitheta substantivisch oder adjectivisch auffasse. *G* entscheidet sich für die adjectivische Verbindung, „weil, wenn die Ausdrücke substantivisch gebraucht wären, der Artikel vor jedem derselben wiederholt sein müsste". So hatten auch von den Neuern Rückert, Reiche und Schrader geurtheilt. Dagegen entscheidet sich *M* für die substantivische Fassung, indem er sich wegen des Artikels auf Winer (Gr. 6. S. 112) beruft. So auch *W*. In der That sind diejenigen Bedingungen hier vorhanden, unter welchen der Artikel nur bei dem ersten Nomen gesetzt wird: die mit καὶ verbundenen Nomina haben nämlich gleiches Genus und sind eben nur Theile eines Ganzen (nämlich des θέλημ. τ. θ.). So Eph. 2, 20. Phil. 2, 17. Luc. 14, 3. 21. Dieser Fassung sind unter den Neuern Tholuck, de Wette, Fritzsche, Philippi u. A. beigetreten, und zwar aus dem, wie ich meine, entscheidenden Grunde, weil εὐάρεστον zu θέλημ. τ. θ. nicht passt. Zwar *G* hat versucht, es passend zu machen, wie er denn überhaupt in der Erklärung der drei Epitheta nur zu willig seinem Ingenium folgt; nach ihm soll τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ das ἀγαθὸν heissen, sofern seine Bestrebungen frei sind von allem Einverständniss mit dem Bösen in irgend welcher Form; τὸ εὐάρεστον, weil nicht mit θεῷ verbunden, wie v. 1, soll sich auf den Eindruck beziehen, welchen die Menschen empfangen, wenn sie jenen Willen im Leben des Gläubigen verwirklicht sehen [also der den Menschen wohlgefällige oder Wohlgefallen erregende Gotteswille!]. Τέλειον aber soll sein die Wesensbestimmung, welche sich ergiebt aus der Vereinigung der beiden vorgenannten, denn Vollkommenheit, sagt *G*, ist die mit der Schönheit verbundene Güte.

Soviel ich sehe, ist bei der Begriffsbestimmung von τὸ ἀγαθὸν der besondere Sinn nicht zu übersehen, welchen auch in der profanen Gräcität das Neutr. mit dem bestimmten Artikel erlangt hat. Es heisst nicht sowohl das Sittlich-Gute, wie denn überhaupt ἀγαθὸς erst von den Socratikern auf das Gebiet des Ethischen übertragen worden ist (man vergleiche die Lexica), als das Förderliche, Nutzenbringende, oder kurzweg: der Nutzen, Vortheil. So steht es auch im N. T. Röm. 7, 13. 8, 28. 13, 4 u. a. St. Dass im christlichen Sinne das absolut Gute nur das Heilbringende sein kann, ist selbstverständlich. Wie ich meine, liegt aber nicht, wie bei ἀγαθόν, so auch bei den andern Epithetis das Interesse der Absolutirung vor. Die Herstellung des ἀγαθὸν fällt lediglich auf die Seite Gottes, bez. der von ihm dargereichten Gaben; wogegen in εὐάρεστος ein rein menschlicher Coefficient zu dem Impulse von Oben hinzutritt, imgleichen bei τέλειος Absolutheit nur in Gott, da-

gegen bei Menschen nur Relatives zu denken ist. So würde sich das Fehlen des Artikels, welches den Begriff in allen seinen Momenten zusammenfasst, bei den beiden letzten Epithetis von selbst erklären. Der Wille Gottes ist das Gute (Heilwirkende), ist Wohlgefälliges und Vollkommnes (wofür auch gesagt werden kann: wohlgefälliges und vollkommenes Wesen). Der Begriff des *τέλειον* ist aus Stellen, wie Matth. 5, 44—48. Matth. 19, 21 leicht zu erkennen: sein Wesen ist die Negation aller Eigenliebe und Selbstsucht — also Selbstentäusserung.

Fassen wir das zusammen, so ermahnt der Apostel die *ἀδελφοί*, dass sie ihre Lebensanschauung und Lebensweise umgestalten, durch die von dem *νοῦς* als dem Inhaber christlicher Heilserkenntniss ausgehende Erneuerung, mittelst welcher sie in den Stand gesetzt werden, zu prüfen, **was** der Wille Gottes ist, nämlich das Gute (Heilbringende), wohlgefälliges und vollkommnes Wesen.

Mit einem Worte: der Apostel ermahnt zur praktischen Verwerthung der Erkenntniss Gottes und seines Heils, also zur Bethätigung des *νοῦς* in Erneuerung des ganzen Menschen zu dem Ende, dass sie prüfen (wie man Gold prüft, um seinen Feingehalt zu bestimmen), **was** Gottes Wille sei, der Inbegriff alles Guten nämlich, und wohlgefälliges und vollkommnes Wesen.

Uebrigens sei daran erinnert, dass *τί*, völlig abweichend von der herkömmlichen Auslegung nicht als Pronom. interrog. zu *θέλημα* zu ziehen, sondern als Substant. Was (nicht welches) aufzufassen ist.

Ich halte nunmehr dafür, dass sich von hier aus wird gewinnen lassen, was man bisher vermisst hat, nämlich ein Eintheilungsprincip für die nachfolgenden Sätze. Am deutlichsten treten die letzten Verse des Capitels als Ausführung des *τέλειον* entgegen. Wer soweit gekommen ist, dass er dem Feinde Gutes thut, der hat in der That die Spitze der ethischen Vollkommenheit erklommen, hat seinen alten Menschen, seine Rachsucht, Schadenfreude, Empfindlichkeit vollkommen unter seine Füsse getreten. Nichts hindert, die vv. 17—21 für die praktischen Ausführungen des Satzes zu halten, dass bei näherer Prüfung das Vollkommene in der Selbstentäusserung seine Wurzel hat. Das *εὐάρεστον* würde alles das umfassen, was der Christ in freier Hingabe, also in Liebeserweisung dem Nächsten thut, während in *τὸ ἀγαθὸν* die Bethätigung der empfangenen Gaben für die Zwecke des Reiches Gottes auf Erden, also für das Heil sich zeigt.

Ich zweifle nun nicht daran, dass, während man sich das *ἀγαθόν*, *εὐάρεστον* und *τέλειον* als rhetorische Momente des *θέλημα τ. θ.* gern wird gefallen lassen, die logische Disposition, wie sie von mir angegeben ist, mancherlei Widerspruch finden wird. Namentlich dürfte Vielen unverständlich erscheinen, dass die vv. 4—8 von dem Apostel unter die Kategorie des *ἀγαθὸν* gestellt sein sollten. Es wird daher nicht überflüssig sein, noch Einiges zur Er-

läuterung hinzuzufügen. *Τὸ ἀγαθὸν* wurde, wie von Platon, so von der ganzen hellenistischen Philosophie als der göttliche Bestimmungsgrund zur Weltbildung, bez. zur Weltschöpfung genannt. Philo (de Opificio mundi § 5) sagt: *δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητική, πηγὴν ἔχουσα τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν*. Wenn nun in der Weltschöpfung, so musste in der Gottesstiftung der Gemeinde, die absolute Ursache des Heils offenbar werden als *τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν*. Die Gläubigen aber des Gottesstaates konnten einen andern Willen nicht haben, als den Gotteswillen, zu bauen und mitzuwirken an dem Heilswerke, dessen Grundform auf Erden die organisirte Christengemeinde ist, und zwar ein jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat. — Der Mensch kann manches Gute wirken, aber an dem absolut Guten, an der Gottesstiftung für **Alle** kann er nur mitbauen, gebend, was er hat, und von andern empfangend, was er nicht hat.

Diese Grundbedingung alles organischen Lebens, das gliedliche Geben und Nehmen bespricht nun der Apostel nach seiner Nothwendigkeit und nach seinem Wesen in den drei folgenden Versen, die zugleich den Beweis darbieten für die von mir gegebene Auffassung des *ἀγαθόν*, *εὐάρεστον* und *τέλειον*. Denn das *γὰρ* des dritten Verses begründet eben diese drei als den Willen Gottes dadurch, dass sie Wesensmerkmale eines corporativen Verbandes sind welcher durch den Heilswillen Gottes in's Dasein gerufen ist, und diesen Gotteswillen in seinen organischen Functionen ausprägt. Weiteres kann erst nach Auslegung des dritten Verses gegeben werden.

v. 3. Die unerlässliche Voraussetzung alles corporativen Lebens, das gliedliche Nehmen und Geben ist die relative Heilsbedürftigkeit aller Angehörigen der Gemeinde. Wären einem einzelnen Gliede die Heilsgaben nach dem Vollmaass zugetheilt, so würde solches auf die Gaben andrer nicht mehr angewiesen sein, also des Zusammenlebens mit der Gemeinde nicht bedürfen. Das Ende wäre, wenn Allen das gleiche Vollmaass zu Theil geworden sein würde, Auflösung der Gemeinde. — Fassen wir Alles, was der Einzelne an geistlichem Gut hat, unter den Begriff des individuellen Glaubens, so werden wir zu sagen haben, dass jeder von dem Glauben des Andern die Ergänzung und relative Erfüllung des eignen zu empfangen hat, woraus denn folgt, dass die Gemeinde nicht sein und nicht bestehen kann, ohne dass ihre Glieder die eignen Gnadengaben für andre bereit halten. „Nicht mir, sondern meinen Mitchristen zu Gut, hat der Herr mir Gaben gegeben". Das ist die Parole des lebendigen Christen.

Dieser so einfache Zusammenhang wird nun freilich durch die gewöhnliche Auslegung nicht bloss verdeckt, sondern geradezu zerstört. Ich lasse die Hauptvertreter der interpretatio recepta sich äussern und zwar zuerst *M.* Er paraphrasirt den Infinitivsatz *μὴ ὑπερφρονεῖν κ. τ. λ.*, auf welchen doch schliesslich Alles ankommt,

folgendermaassen: „nicht übermüthig gesinnt sein soll der Christ über die Norm der pflichtmässigen Sinnesweise (παρ᾽ ὃ δεῖ φρον.) hinaus, sondern seine Sinnesweise soll so sein, dass sie die bescheidene Gesinnung zum Ziel hat.“ Ἑκάστῳ zieht er richtig zu ἐμέρισεν, nicht, wie etliche gethan haben, zu λέγω. Ὡς bezeichnet nach ihm den Maassstab, nach welchem jeder φρονεῖν εἰς τὸ σωφρ. soll, welcher Maassstab bei den verschieden Begabten verschieden ist, so dass dem Minderbegabten die Grenze tiefer steht, jenseit welcher sein φρονεῖν aufhört, εἰς τὸ σωφρ. zu sein, als dem Mehrbegabten. Das Regulativ aber nennt Paulus selbst ausdrücklich das Maass des Glaubens, welches Gott zugetheilt hat. Dieses ist nämlich die subjective (die objective ist die göttliche χάρις) Bedingung dessen, was Jeder im christlichen Leben leisten kann und soll; je lebendiger und energischer der Glaube des Einzelnen ist, zu desto höherem Wirken ist dieser befähigt und umgekehrt. Wer daher eine höhere Sphäre der Wirksamkeit sich zutraut und einen höheren Standpunkt in der Gemeinde begehrt, als seinem individuellen Glaubensmaasse entsprechend ist, bei dem findet das φρονεῖν εἰς τὸ σωφρ. ὡς ἑκάστῳ u. s. w. nicht statt; πίστις ist demnach durchaus in keinem andern Sinne zu fassen, als in dem gewöhnlichen: Glaube an Christum, dessen differenter Stärkegrad bei den Einzelnen das verschiedene μέτρον πίστεως ist“. So *M.*

Dagegen *G*: „Paulus will nicht reden von dem Mehr oder Weniger des Glaubens, das wir besitzen; denn dieses Maass hängt zum Theil ab von der menschlichen Freiheit. Der Genitiv „des Glaubens“ muss betrachtet werden nicht als partitive Beifügung, sondern als Bezeichnung der Qualität oder der Ursache: die einem jeden zugetheilte Fähigkeit auf dem Gebiete des Glaubens; die besondere Thätigkeitsform, für welche ein jeder in seiner Eigenschaft als Glaubender tüchtig gemacht worden ist; die besondere Gabe, welche seine Mitgift ausmacht in Kraft seines Glaubens. Diese Gabe, das Maass der Thätigkeit, zu der wir berufen sind, ist eine göttliche Schranke, welche von der Einsicht des Christen erkannt und anerkannt sein muss“. So *G.*

Die Aufgabe, welche ich mir gestellt, gestattet mir nicht, auf die Geschichte der Auslegung weiter einzugehn; nur das Eine möchte ich aussprechen, dass kaum eine andre Stelle der heiligen Schrift einen gleich ergiebigen Boden für exegetische Sondermeinungen dargeboten hat. — Ich gehe nunmehr zu meiner eignen Auslegung über, werde mich in Betreff des Allbekannten kurz fassen, um desto länger, bei der eigentlichen crux, ich meine bei dem Satze mit ἑκάστῳ ὡς stehen zu bleiben.

So sei denn nur erwähnt, dass in dem ὑπερφρον. φρονεῖν und σωφρονεῖν eine Paronomasie vorliegt, dass Wetstein, Fritzsche u. A. dergleichen Paronomasien mit φρονεῖν und dessen Compositis aus den Profanscribenten in ziemlicher Anzahl beibringen, dass Mosheim über die Eleganz in der Paulinischen Diction ganz ent-

zückt ist, während Rückert etwas Absichtliches und Gesuchtes darin findet. Weiter ist zu erwähnen, dass *σωφρονεῖν* mit Chrysosth. lediglich von dem *νήφειν καὶ ὑγιαίνειν κατὰ διάνοιαν* zu verstehen ist, denn, wie derselbe Chrysosth. bemerkt: *σωφροσύνη λέγεται ἀπὸ τοῦ σώας ἔχειν τὰς φρένας.* Dazu bemerke ich: *σωφρονεῖν* hier geradezu mit modestum, temperantem esse wiederzugeben, hiesse nicht bloss die Paronomasie, sondern auch den Paulinischen Gedanken alteriren; *σωφρονεῖν* ist hier sicherlich so allgemein zu fassen, dass die specifische Bedeutung von *φρονεῖν* herausklingt. Demgemäss ist auch das *ὑπερφρονεῖν* nicht mit einem Worte von abgeleiteter Bedeutung zu vertauschen, in welchem das *φρονεῖν* ausgelöscht worden. Nun aber heisst *φρονεῖν* im N. T. nirgends sapere, sondern denken, bedenken, in Gedanken bewegen: *τὰ τοῦ θεοῦ, τὰ τῆς σαρκός, ὑψηλά, τὸ ἕν, τὰ ἐπίγεια, τὰ ἄνω* u. s. w. Also *ὑπερφρονεῖν* darüber hinausdenken oder darüber hinaus mit seinem Denken sich erheben; *σωφρονεῖν* eigentlich gesund oder richtig denken in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes, so dass also *σωφροσύνη* diejenige Bestimmtheit des Geistes bezeichnet, welche von richtigen Gedanken oder Urtheilen herrührt, also die richtige, besonnene Haltung des individuellen Geistes sich selbst und den Dingen gegenüber.

Wie sollen wir nun aber den Bestimmungssatz mit *ὡς* auffassen? Dass Rückert *ἑκάστῳ* durch Attraction erklärt, für *ἕκαστον ὡς αὐτῷ* u. s. w. sei hier nur erwähnt. Bei Weitem die Mehrzahl der Ausleger hält dafür, dass der Satz mit *ὡς* den Maassstab bezeichnet, nach welchem ein *φρονεῖν* stattfinden soll *εἰς τὸ σωφρονεῖν.* Dieser Maassstab oder dies Regulativ soll nun das Maass des Glaubens sein, welches Gott zugetheilt hat. Die Exegeten lassen also den gesammten Inhalt des Bestimmungssatzes aufgehen in das *μέτρον πίστεως*, als stände geschrieben: *κατὰ τὸ μέτρον τῆς πίστεως τῆς ὑπὸ τοῦ θεοῦ μερισθείσης.* Ich habe Niemanden gefunden, der auch nur den Versuch gemacht hätte, von dieser Structur und der ihr entsprechenden Fassung des Bestimmungssatzes abzugehen. Man lässt den Apostel sagen entweder: dass jeder sein *φρονεῖν* in Gemässheit des *μέτρον πίστεως* zu halten habe, damit das *σωφρονεῖν* herauskomme, oder: dass das auf das *σωφρονεῖν* gerichtete *φρονεῖν* sich nach Maassgabe des *μέτρον πίστεως* zu vollziehen habe. Wären diese Fassungen die grammatisch allein möglichen, so würde ich mich freilich dabei zu beruhigen haben, wiewohl ich bekennen müsste, dass der Apostel eine schwer verdauliche Speise gereicht hätte. Wie sollte ich's doch nur anfangen, die apostolische Mahnung praktisch werden zu lassen? — Ist denn das möglich, sich seines *μέτρον πίστεως* in solcher Schärfe und Klarheit bewusst zu werden, dass man damit ohne schlimme und folgenreiche Rechnungsfehler sein ganzes *φρονεῖν* normirt? Die Ermahnung ist gegen die Hochmüthigen gerichtet. Nun aber hat der geistliche Hochmuth jedesmal seine Wurzel in der Ueberschätzung seines

μέτρον πίστεως. Und das μέτρον ist individuell sehr verschieden; einen allgemeinen Canon oder irgend welche technische Vorrichtung, die Grade desselben in objectiv sichrer Weise zu bestimmen, giebt es nicht. Das Subject selbst soll das μέτρον bestimmen und darnach sein φρονεῖν reguliren, — und eben dies Subject ist krank an der Neigung zum ὑπερφρονεῖν; wie kann und wird der Kranke zum σωφρονεῖν gelangen durch subjective Maassbestimmung! — Hätte der Apostel wirklich ein solches Verfahren angeordnet, ich würde dasselbe schon gut nennen müssen, aber auch unpraktisch, unfruchtbar, unvollziehbar.

Aehnliche Gedanken müssen auch andere vor mir gehabt haben, denn ich sehe, dass Fritzsche und etliche nach ihm angefangen haben, in dem Bestimmungsatze ὁ θ ε ὸ ς zu betonen. Das Regulativ erhielte dadurch allerdings eine andere, praktische Gestalt. Nicht mehr nach dem Maasse des subjectiven Glaubens, sondern darnach dass **Gott** ihnen ihr Maass, welches es auch sei, zugetheilt habe, sie also ihre Gabe nicht sich selbst verdanken, sollen sie ihr φρονεῖν bestimmen. So paraphrasirt schliesslich auch Philippi, ohne jedoch seine Berechtigung dazu exegetisch nachgewiesen zu haben.

Ich finde nun nicht, dass der Text und Context dieser rhetorischen Deutung des Regulativs günstig ist. Ὁ θ ε ὸ ς steht als Subject an der Spitze des Satzes. Es ist mit Nichts angedeutet, dass auf ὁ θεὸς der Hauptaccent liegen solle. Keine Inversion hat stattgefunden. Findet aber eine solche nicht statt, so hat in der Regel das Prädicat den rhetorischen Accent. Wie ganz anders klingt Hebr. 7, 4 θεωρεῖτε δέ, πηλίκος οὗτος ᾧ καὶ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκε τῶν ἀκροθινίων ὁ πατριάρχης! und was hindert den Apostel zu schreiben, ὡς ἐμέρισε μέτρον πίστεως ὁ θ ε ό ς? —

Ich wundere mich, dass man bisher über dem μέτρον πίστεως und dem ὡς dasjenige Wort unbeachtet gelassen, welches der Apostel ausgezeichnet hat, wie kein andres, das Wort ἑκάστῳ. Denn nicht allein, dass er den Dativ voranstellt; er schreibt das Wort sogar v o r die Partikel ὡς. Was soll er mehr thun, um anzuzeigen, dass er eben dies Wort auf das Stärkste betont wissen will. D a r n a c h also sollen wir unser φρονεῖν bestimmen, dass wir, um zum σωφρονεῖν zu gelangen, bedenken, w i e G o t t **einem Jeden** zugetheilt hat ein Maass von Glauben. Niemand soll dafür halten, dass er die absolute Glaubensfülle in seiner Person beschliesse und könne aller andern entrathen und sich über alle anderen erheben, weil er keines weiter bedürftig sei. Jetzt erst wird das Regulativ praktisch. Bei der Fritzsche'schen Betonung von ὁ θεὸς liesse sich noch immer entgegenhalten, dass die Pharisäer sich dessen sehr wohl bewusst gewesen, wie G o t t s e l b s t dem Volke seine Stellung, sein χάρισμα in der Weltgeschichte gegeben, dass sie aber dadurch zur σωφροσύνη sich nicht hätten bestimmen lassen, vielmehr in ihrem Hochmuth sich immer mehr verstockt hätten. Durch das ἑκάστῳ

wird dem Pharisäismus der Pass verlegt und der rechte Universalismus, die Austheilung der Gnadengaben Gottes an Alle, je nach dem Maasse, zum Regulator des *φρονεῖν* gesetzt. — Dadurch ist der Paulinische Maassstab ein für alle Fälle zutreffender und genügender, denn es kommt nicht auf den Grad des Glaubens, sondern nur darauf an, dass ein jeglicher sein Maass — nicht Einer Alles — empfangen, demgemäss also seine relative, der Ergänzung bedürftige Begabung demüthig anzuerkennen habe.

Dieser Auffassung entspricht auch der Context. Man braucht nur einen Blick auf die nächsten Verse zu werfen, um sofort zu erkennen, dass der Apostel die gliedliche Organisation der Gemeinde im Auge hat. Es ist, als ob er sagen wollte: „du sollst kein andres Wissen von dir selbst haben und keine andre Meinung von dir hegen, als diese, dass du mit vielen Millionen ein Glied bist am Leibe Christi und dass du all dein Vermögen, welches es auch sein mag, von deinem Gotte zugemessen erhalten hast, dass du an deinem Theile den Leib Christi erbauest. Wenn du das weisst, dann hast du das rechte gesunde Wissen, und jedes Ueberwissen und Ueberschätzen wird von dir ferne sein. Man vergleiche Eph. 4, 16: *Πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ᾽ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.*

Den Grund, dass man nicht längst auf die Hervorhebung des *ἑκάστῳ* gekommen ist, meine ich darin suchen zu sollen, dass es nicht ganz leicht und einfach ist, den Bestimmungssatz mit stark betontem *ἑκάστῳ* zu *φρονεῖν* zu construiren. Gegen die Richtigkeit der Construction lässt sich nichts einwenden, nur gefügig ist sie nicht. *Φρονεῖν* hat übrigens nur in einer Stelle des N. T. intransitive Bedeutung, nämlich 1 Cor. 13, 11: *ὡς νήπιος ἐφρόνουν*; Phil. 4, 10 gehört nicht hieher. Sonst ist es immer transitiv und heisst nicht gesinnet sein, sondern denken, bedenken. *Φρονεῖν* ist weiter ein verbum sentiendi und folgt genau allen Modificationen, unter welchen verba sent. ein Object an sich nehmen; es nimmt also als Object an sich ein Nomen im Acc., einen Infinitivsatz, einen Satz mit *ὅτι*, aber auch mit *ὡς*. Wie verbreitet übrigens bei solchen Verbis im N. T. die Einführung eines Objectssatzes mit *ὡς* ist, wolle man bei Wahl sub partic. *ὡς*-V. nachsehen. Ich erwähne nur das nächste Beispiel Röm. 11, 2. Aber gerade *φρονεῖν* mit *ὡς* kommt im N. T. nicht vor; es hiesse jedoch den grammatischen Empirismus zu weit treiben, wenn man für jede in der Gräcität wohl berechtigte Construction im N. T. mehrere Analoga fordern wollte, um ihre Statthaftigkeit anzuerkennen. Aus der classischen Gräcität führe ich an Soph. Antigon. 50. 51:

*οἴμοι φρόνησον, ὦ κασιγνήτη, πατὴρ*
*ὡς νῷν ἀπεχθὴς δυσκλεής τ᾽ ἀπώλετο.*

Weh mir! Gedenk, o Schwester, wie der Vater uns,
Mit Hass und Hohn belastet, ruhmlos unterging.

Hiernach fasse ich den Satz mit ὡς als Objectssatz zu φρονεῖν. Dass εἰς τὸ σωφρονεῖν dazwischen geschoben ist, erklärt sich aus Gründen der Rhetorik, bez. der Paronomasie vollständig. Ich übersetze demzufolge so:

„Denn ich gebiete durch die Gnade, die mir gegeben ist, einem Jeglichen unter Euch, nicht über das, was sich zu denken gebührt, hinaus zu denken, sondern zu bedenken, auf dass er recht denke, wie einem Jeden Gott ein Maass von Glauben zugetheilt hat."

Im Vorübergehen möchte ich darauf aufmerksam machen, mit welcher Feinheit und Kraft der Apostel seine amtliche Legitimation und das Object der Ermahnung ineinander verschlungen hat. Damit nämlich Niemand sein Sagen und Gebieten als ein ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν deute, nennt er als Rechtstitel das μέτρον πίστεως, die ihm verliehene (sonderliche) Gnade oder, was dasselbe ist, sein apostolisches Amt. Wenn er fordert, dass jeder das den anderen verliehene Glaubensmaass beachte und in Ehren halte, so will er diese Forderung gestellt haben in Kraft des ihm verliehenen Maasses, so dass er mit seiner Gabe der Gabe Niemandes entgegentritt, sondern vielmehr kraft der ihm verliehenen Gabe Achtung und freie Bahn fordert für Jedermanns Gabe.

Ziehe ich nun aus meinem Verständniss des dritten Verses die für μέτρον πίστεως sich ergebenden Folgerungen, so kann

a) der Ausdruck nicht den individuellen Antheil an einer bebesondern Art von Glauben, etwa an dem Wunder verrichtenden bezeichnen, denn von diesem dürfte kaum gesagt werden: ἑκάστῳ ὡς ὁ θ. ἐμ.

b) auch kann die relative Stärke, bez. Schwäche des subjectiven Glaubens, soweit dieselbe von rein menschlichem Dazuthun abhängt, nicht gemeint sein, denn Paulus sagt ausdrücklich: ὁ θεὸς ἐμέρισεν, schliesst also jede Glaubensbestimmtheit durch menschliches Verhalten aus;

c) vielmehr ergiebt sich, dass der Apostel den individuellen Glauben, soweit er individuell ist, abgesehen von seinen accidentellen Affectionen als δῶρον τοῦ θεοῦ aufgefasst, dass er ferner jedem individuellen Glauben eben nur ein μέτρον, das Gott selbst zugemessen, beigelegt hat.

Wie ist nun der Apostel zu diesem singulären Ausdruck gekommen, und wie ist er im Zusammenhange mit dem, was sonst über die πίστις gelehrt wird, zu verstehen?

Zunächst die erste Frage, wie der Apostel zu dem Ausdruck μέτρον πίστ. gekommen ist. Πίστις ohne Artikel, ohne jede ausdrückliche Beziehung auf Gott, Christum oder die Verheissung, kann nur die Kategorie, das allgemeine Wesen alles dessen, was πίστις genannt wird, ausdrücken. Es lässt sich jedoch sagen, dass,

wenn auch eine bestimmte Beziehung bei πίστις nicht genannt ist, der Context eine solche an die Hand giebt. Die πίστις, welche Gott zugetheilt hat, kann sich nur auf göttliche Gnadengaben beziehen, welche es auch sein mögen. Von der Kategorie πίστις ist die subjective πίστις auf das Schärfste zu unterscheiden. Die letztere ist stets ein concretum, denn es ist darin die subjective Hingabe und die göttliche Gabe mit gesetzt; insofern erscheint die subjective πίστις allezeit als Gewissheit des durch die Gnade gewirkten Heils. Hieraus darf jedoch nicht geschlossen werden, dass das, was an der πίστις rein göttliches δῶρον ist, als subjective Gewissheit des Heils ausgedrückt werde. Die πίστις als rein göttliches δῶρον für sich genommen, ohne die Concretion einerseits mit der menschlichen Subjectivität, andrerseits mit einer bestimmten Gnadengabe Gottes, ist in dieser Allgemeinheit: Empfänglichkeit für Göttliches oder Fähigkeit für Gottes Gnadengabe, denn der letztere Ausdruck bezeichnet nach seinem Etymon das Vermögen zu fahen oder zu empfangen, und zwar in dem Zusammenhange, in welchem hier von πίστις die Rede ist, das Vermögen, Göttliches zu fahen (Aeusserung des in seine ursprüngliche Stellung wieder eingesetzten menschlichen πνεῦμα).

Ich erinnere daran, dass alle Empfänglichkeit oder Fähigkeit nicht bloss als actives Vermögen, sondern vielmehr als receptive Disposition, d. i. als Willigkeit oder Tüchtigkeit zu definiren ist, sich von einem Objecte fahen oder geistig überzeugen, überwältigen zu lassen; weil nur so der innere Zusammenhang zwischen der eigentlichen Bedeutung von πίστις und zwischen der abgeleiteten: Empfänglichkeit, Fähigkeit, hervortritt.

Wenn nun jeder Gottesgabe eine Empfänglichkeit voranzugehen hat, deren Maass genau der Grösse der Gabe entspricht; wenn es ferner gewiss ist, dass kein Glied den Inbegriff aller Gottesgaben in sich aufnehmen soll, weil nur Einem, dem Haupt der Gemeinde, gegeben ist, den Geist zu haben ohne Maass, so folgt von selbst, dass wir als Glieder nur μέτρα πίστεως haben können.

Um nun der weitern Frage entgegenzutreten, wie sich denn die πίστις als Receptivität für Göttliches zu der fides salvifica verhalte, wird daran zu erinnern sein, dass von dem Glauben eines Gliedes am Leibe Christi die Rede ist. An jedem Gliede aber ist ein Allgemeines und Besonderes zu unterscheiden. Das, was es mit allen andern Gliedern desselben Leibes gemein hat, ist sein Allgemeines; die eigenthümliche Aufgabe aber, die es zu erfüllen hat, ist sein Besonderes. Jedes Glied der christlichen Kirche ist dadurch Glied, dass es mit dem Lebensprincip des gesammten Leibes, mit dem Haupte in Verbindung steht. Das allen Gliedern gemeinsame Wesen besteht darin, dass sie mit der Befähigung ausgerüstet sind, an dem Haupte zu hangen, dieses aber stetig sich ihnen hingiebt und sie in lebendigem Zusammenhange mit sich erhält. Der Allen gemeinsamen Befähigung für die Gemeinschaft mit dem Haupte

entspricht die generelle Gnade, welche der Herr allen Gliedern seines Leibes zu Theil werden lässt; sie Alle ohne Ausnahme empfangen, sofern sie gläubig sind, von ihm Gerechtigkeit, Vergebung der Sünden, Kindschaft bei Gott und das ewige Leben; ebenso hat die allen Gliedern gemeinsame *πίστις*, auf welcher die Wirklichkeit der gliedlichen Verbindung mit dem Haupte beruht, die allen Gliedern gemeinsame Aufgabe, in der Liebe thätig zu sein. Diese Empfänglichkeit Aller für Einen und die derselben entsprechende Erfüllung mit Leben und Seligkeit, welche Alle durch den Einen empfangen, ist die fides salvifica. Von ihr redet Paulus fast in jeder Zeile seiner Briefe, denn dem Particularismus seiner Gegner gegenüber hatte er vor Allem die universelle Bedingung der Gemeinschaft mit Christo nachzuweisen und durch eingehende Widerlegung aller anderweiten Seligkeitstheorie zu befestigen.

Allein das Glied hat nicht bloss in der allen Gliedern gemeinsamen Weise an dem Haupte zu hangen, sondern es hat auch seinen besondern Antheil an dem Gesammtleben des Leibes auszuleben und auszuwirken. Dazu muss es besonders befähigt sein oder — was dasselbe ist — von der generellen Befähigung des ganzen Leibes für die Gottesfülle in Christo muss ihm ein specielles Maass, ein *μέτρον πίστεως*, zugetheilt sein. Dies *μέτρον* würde ihm nicht zufallen, wenn es nicht durch die *πίστις* mit Christo überhaupt zusammenhinge. So ist denn die sogenannte fides salvifica die unerlässliche Voraussetzung des *μέτρον πίστεως*, aber nicht bloss die Voraussetzung, sondern die individuelle Grundbeziehung des Gliedes zum Haupte. Mit andern Worten: das *μέτρον πίστεως* ist wieder *πίστις*, wie der aliquote Theil einer geistigen Substanz die allgemeine Wirkung und Eigenschaft des Ganzen in sich trägt; zugleich aber mit der allgemeinen Eigenschaft der *πίστις* hat das *μέτρον* die Befähigung für den ihm zugemessenen Dienst an der Totalität in sich. Abstract ausgedrückt: alles Individuelle ist um der organischen Totalität willen, welcher es angehört, die concrete Einheit des Allgemeinen und Besonderen. So ist beispielsweise jeder Baum ebenso für die Theilnahme an dem allgemeinen Naturleben organisirt, als für die besondere Aufgabe, dieser bestimmte Baum zu sein. Jeder Mensch ist als Glied der Menschheit ebenso mit den allgemeinen Bedingungen des Menschenlebens ausgerüstet, als er die Signatur empfangen hat, dies bestimmte Individuum zu sein. Deshalb ist der Traducianismus für sich genommen ebenso unrichtig, als der Creatianismus für sich. Denn durch jenen wird das allgemeine Wesen des Menschen, sein natürlicher Zusammenhang bestimmt, aber nicht sein besonderes Wesen, während der Creatianismus zwar die Genesis des besonderen persönlichen Wesens nachweist, aber den allgemeinen Zusammenhang mit dem Geschlechte ignorirt. Erst durch beide Hypothesen zusammen dürfte das eigenthümliche Wesen des Individuums, ein allgemeines und ein besonderes zu sein, genügend erklärt werden.

Dies durchgreifende Gesetz unsres Gottes, nach welchem er jedes Individuum an dem Allgemeinen Theil nehmen lässt, damit organischer Zusammenhang sei, zugleich aber ihm ein besonderes Gepräge aufdrückt, damit Mannigfaltigkeit sei, auf dass durch Beides, durch die Allgemeinheit und Besonderheit in Einem Seine Welt eine geordnete, eine in tausendfältiger Verschiedenheit einige werde, wiederholt sich im vollendeten Organismus, in dem Bau des Leibes Christi. Jedes Glied hängt durch die *πίστις* mit dem Haupte zusammen, von welchem es wiederum sein *μέτρον πίστεως*, die treibende Kraft für die Auswirkung seiner besondern Aufgabe empfängt.

Innerhalb dieses *μέτρον* kommen die Gradunterschiede von Stärke und Schwäche zur Erscheinung, nicht ist das *μέτρον* selbst der Gradunterschied. Wenn aber alle *μέτρα πίστεως*, die unendlich verschiedenen Maasse der Befähigung für die Auswirkung des Lebens in Christo erfüllt sein werden durch die Gliedmaassen des Leibes, dann werden sie miteinander herangekommen sein *εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος Χριστοῦ* d. h. es wird das Maass, welches die vollkommen ausgewachsene Kirche zur Auswirkung gebracht hat, der Gottesfülle Christi gleich geworden und damit das Ziel ihrer Entwicklung erreicht sein.

*Παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν.* Nach *G*s Dafürhalten müssig, wenn es bloss die in Rom anwesenden Glieder der Gemeinde bezeichnen sollte; er will den Worten die specielle Bedeutung geben: „jedem, der in Function, in Amtsthätigkeit ist unter euch in irgend welcher Form; jedem, der im Gemeindeleben eine Rolle spielt". Aehnlich bereits Koppe und nach ihm Baumg. Crus.: „jedem, der sich dünkt, etwas zu sein unter euch". Dagegen *M*: „jedwedem in eurer Gemeinde". Die Worte aber heissen: jedwedem, der unter euch oder in eurer Mitte ist, und lassen doch auf etwas Anderes schliessen, als auf den Wunsch, recht nachdrücklich zu versichern, dass die folgenden Worte für Alle bestimmt seien. Man könnte an die mancherlei Geister denken, die sich auch in Rom nach 16, 17 an die Gemeinde heranzudrängen suchten, um unter dem Vorgeben besonderer Christlichkeit unpaulinische Lehre zu verbreiten. Am nächsten jedoch dürfte (s. die Einleitung) liegen, an Juden zu denken, die sich zur Gemeinde hielten, aber eben als ehemalige Glieder des heiligen Gottesvolkes, nachdem sie christgläubig geworden waren, eine besondere Auctorität in allen christlichen Dingen für sich beanspruchten.

vv. 4. 5. Für *ὁ δὲ καθ' εἷς* (T. R.) haben alle Codd. *τὸ δὲ καθ' εἷς*. Statt *καθάπερ* lesen D. E. F. G. *ὥσπερ*. Die vv. 4. 5 bestätigen die Richtigkeit der von mir gegebenen Auslegung von v. 3. Nicht nach dem Maass ihres subjectiven Glaubens sollen die Christen ihr *φρονεῖν* bestimmen, sintemal dieser Maassstab an Unsicherheit seines Gleichen suchen würde, sondern nach der unleugbaren Wahrheit, dass jeder von ihnen doch nur ein Glied ist am Leibe Christi, also nicht das Ganze inne hat, sondern

nur einen aliquoten Theil desselben. Nicht die Meinung von ihrem Glaubensstande, sondern das Bewusstsein ihrer Mitgliedsstellung soll das φρονεῖν normiren. — Die Vergleichung eines organischen Ganzen mit dem Leibe war auch bei Griechen und Römern wohlbekannt; man denke an die Fabel des Menenius Agrippa. — Οἱ πολλοὶ ist nicht mit M als Vielheit aufzufassen im Gegensatz gegen die Einheit des Körpers, sondern als Prädicat des Wir in ἐσμέν: wir, die Vielen u. s. w. Ἐν Χριστ. M hat sich im Ausdruck vergriffen, wenn er Christum als das gemeinsame Element aufgefasst wissen will, in welchem der Verband besteht. Der Apostel denkt Christum eben nur als Haupt seiner Gemeinde, insofern konnten ältere Ausleger, im Bilde verbleibend, daran denken, ἐν Χριστῷ wiederzugeben mit: an Christo. Sie haben nicht erwogen, dass Christus noch in andrer Weise die Glieder seiner Gemeinde zusammenhält, als das Haupt eines Menschen die Gliedmaassen seines Leibes. Das Haupt ist zugleich vorgestellt als Quellpunkt des die sämmtlichen Glieder erfüllenden Lebens. Christum anziehen, in Christum eingepflanzt werden u. s. w. zeigen deutlich, dass in der Vorstellung des Apostels Haupt und Leib Christi als ein untrennbares Ganze vorhanden sind, und darum die Angehörigkeit an das Haupt, welches Christus ist, zugleich auch als ein Sein in Christo aufgefasst wird. Nicht ein Element ist es, sondern der ganze Christus, in welchen die Glieder eingefügt werden. Ich habe an einer andern Stelle ausgeführt, dass es völlig der apostolischen Anschauung entspricht, wenn wir die Formel ἐν Χριστῷ durch „Christlich" oder „als Christen" wiedergeben. So ist πίστις, ἀγάπη ἐν Χριστῷ christlicher Glaube, christliche Liebe. In v. 5 wird zu übersetzen sein: „so sind wir, die Vielen, Ein Leib als Christen".

Τὸ δὲ καθ᾽ εἷς. Thom. Mag.: οὐ καθεῖς, ἀλλὰ καθέκαστος δεῖ λέγειν. Ebenso der Scholiast zu Lucian. Soloec. 9: Ueber καθεῖς s. Fritzsche zu Marc. 14, 19. Nach M ein in der späteren Gräcität sehr gangbarer Solöcismus. Im N. T. nur hier, Marc. 14, 19 und Joh. 8, 9. Verwandt ist ἀνὰ εἷς Apocal. 21, 21. Ausserdem nur noch in 3 Macc. 5, 34. 4 Macc. 13, 13. 15, 16. Euseb. H. E. 10, 4 und Lucian. Solöc. § 9 zweimal, woraus zu schliessen, dass das Wort selbst in der spätern Gräcität nicht allzuoft vorgekommen sein mag. — Was die Schreibweise anlangt, so findet sich καθείς (so in sämmtlichen MSS. Lucian's), καθὲς im Sinait., καθεῖς und καθ᾽ εἷς. Bei der letztern Schreibart, wie sie die Neuern haben, erscheint der Ausdruck als präpositioneller; es muss angenommen werden, dass κατὰ seine Rection ganz verloren hat, wie ἀνὰ in Apoc. 21, 21. Das Richtige dürfte jedoch sein, dass κατὰ mit εἷς zu einem Worte verschmolzen ist und dass das bei den Hellenisten hervortretende Bedürfniss, eine schärfere Unterscheidung zu markiren, als sie die Sprachformen der κοινὴ darbieten, die Form καθεὶς oder καθεῖς veranlasst hat, denn καθ᾽

ἕνα oder καθ' ἕν drückt doch mehr das Nacheinander, als die Vereinzelung in reinem Gegensatz zu πολλοὶ oder πάντες aus. Wie mir scheint, ist aus ähnlichem Bedürfniss das im Classischen ungebräuchliche καθεὶς hervorgegangen. Wenn Lucian καθεὶς zu den Solöcismen zählt, so scheint er dabei nicht sowohl die Incorrectheit der Form, als die Entbehrlichkeit des für καθέκαστος eingeführten, dem Hellenistischen entlehnten Ausdrucks im Auge gehabt zu haben. — Das τὸ καθ' εἷς hat *M* gegen Fritzsche's Vorwurf einer formula commenticia mit Recht in Schutz genommen. Er übersetzt: „was aber das Einzelverhältniss betrifft". In *G*s Uebertragung ist das τὸ καθ' εἷς nicht weiter berücksichtigt. Es besteht aber ein vom Apostel scharf markirter Gegensatz zwischen Wir, die Vielen, und Wir, die Einzelnen, oder besser noch in wörtlicher Uebersetzung des τὸ καθ' εἷς: „Wir, was die Einzelnen betrifft, anlangt, wofür wir gewöhnlich sagen: jeder für sich genommen oder betrachtet". Oder auch kürzer: „als Einzelne!"

v. 6—8. Ἔχοντες δὲ χαρίσματα — διάφορα. Nach *M*-*G* hebt mit ἔχοντες ein neuer Satz an; die Rede ist elliptisch, sofern die Bestimmungen κατὰ τὴν αναλογ. τ. π., ἐν τῇ διακ., ἐν τῇ διδασκ. nach Analogie der in v. 8 nachfolgenden ἐν ἁπλότ., ἐν σπ., ἐν ἱλαρότ. evident paränetischen Charakters sind, also elliptische Ermahnungssätze darstellen. *M* supplirt nach κατὰ τὴν αναλογ. τ. πιστ.: προφητεύωμεν; nach ἐν τῇ διακ.: ὦμεν; nach ἐν διδασκ.: ἔστω — dasselbe nach ἐν τῇ παρακλήσει; endlich nach den drei folgenden Momenten ἐν ἁπλοτ. u. s. w. die Imperative der entsprechenden Verben (μεταδιδότω u. s. w.). *G* spricht sich zunächst über den Zusammenhang folgendermaassen aus: „da wir verschiedene Gaben haben, verwenden wir sie, jeder nach folgender Regel: indem wir unsre Thätigkeit bescheidentlich in die Schranken eben dieser Gaben fassen". Nämlich dem Sinne nach müsse σωφρονεῖν stets der Hauptgedanke bleiben. *G* fährt fort: „nun aber, da wir verschiedene Gaben haben, lasset uns dieselben haben (verwenden), so, dass wir einfach bei denselben bleiben, nicht über dieselben hinauszugehen suchen." Man sieht sofort, dass die unrichtige Erklärung von ἑκάστῳ ὡς — ἐμ aus v. 3 fortwirkt. Ueberdiess, wer hätte nicht den Eindruck bei den *M*schen Suppletionen und bei dem *G*schen Versuch, das: „lasset uns haben" (aus ἔχοντες extrahirt) durch sämmtliche Bestimmungen durchzuführen, dass den Worten des Apostels Zwang geschieht? Trotz der Namen, welche *G*-*M* für ihre Auslegung anführen: Olshaus., Fritzsche, B. Crusius, Philippi will es mir nicht gelingen, derselben beizustimmen. Wenig unterschieden davon ist die Auslegung derer, welche ἔχοντες an das Vorherige anschliessen (Erasm. — Tholuck); sie haben die elliptischen Ermahnungsätze mit den anderen gemein.

Ihnen gegenüber stehen Reiche, de Wette, auch Lachmann, welche ἔχοντες als Participialbestimmung zu ἐσμὲν v. 5, εἴτε προφ., εἴτε διακ. als Apposition zu χαρίσματα auffassen, die ein-

schränkenden Bestimmungen *κατὰ τὴν ἀναλ.* bis *ἐν τῇ ἱλαρότ.* als Parallele zu *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθ.* ansehen, dann in *εἴτε ὁ διδάσκ.* eine Variation der Rede finden, jedoch ohne alle und jede Paränese. — Nach de Wette führt der ganze Zusammenhang auf die (bescheidene, nicht übergreifende) Anerkennung der Verschiedenheit der Gaben. Aehnlich Lachmann: „Wir sind Ein Leib, aber dies so, dass wir dabei verschiedene Gaben haben". Ich begreife, was *M* dagegen einwendet, dass die vermeintlichen Einschränkungen *ἐν τῇ διακ.* u. s. w. entweder nichtssagend sind oder willkürlich in einer von den Worten, bei welchen sie stehen, verschiedenen Sinnmodification genommen werden müssen. *G* meint, dass der Gedanke der Verschiedenheit der Gaben in den vorhergehenden Versen bereits hinlänglich ausgeführt worden.

Ich gestehe, dass ich mich auch der Reiche-Lachmann'schen Auffassung nicht zuwenden kann. Aber weniger um der Einwendungen willen, welche *M-G* dagegen gemacht haben, als darum, weil von ihnen der Paulinische Grundgedanke, welcher die vv. 4—8 durchzieht und das Verhältniss der elliptischen Sätze in vv. 7. 8 regelt, nicht erfasst worden ist. Dieser Grundgedanke ist nicht: die Verschiedenheit der Gaben zur Anerkennung zu bringen, denn die *χαρίσματα κατὰ χάριν — διάφορα* sind eine unzweifelhafte Thatsache, so unzweifelhaft, dass gerade auf ihrer Thatsächlichkeit — zufolge falscher Auffassung — die Ueberhebung einzelner (charismatisch begabter) Gemeindeglieder beruhte.

Aber ebenso wenig ist von *M-G* das Richtige getroffen worden, wenn sie das für den Grundgedanken des Apostels halten, dass er die Charismen habe paränetisch in die rechten Schranken weisen wollen.

Vielmehr ist der Grundgedanke dieser:

dass die verschiedenen Gnadengaben zufolge der gliedlichen Stellung ihrer Inhaber sämmtlich dem ganzen Leibe zu Gute (*εἰς ἀγαθόν*) kommen sollen, so dass in der Verwendung dieser Gaben für die Gemeinde das absolut Gute, d. i. der Bau des Reiches Gottes, oder was dasselbe ist: das Heil der Gemeinde gewirkt, bez. gefördert werde.

Dies die Vermittlung mit dem Thema in v. 2 und mit dem Glaubensstande des christlichen Individuums in v. 3, dessen weitere Begründung, bez. Consequenz in den vv. 4—8 folgt.

Zunächst ergiebt sich die enge Beziehung von *χαρίσματα* und von *χάρις* in v. 6. Dieselbe Gottesgnade, welche die Charismen verleiht, ist auch Stifterin der Gemeinde; es ist unmöglich, dass die Charismen nicht in der engsten Beziehung zu der Gemeinde und zu ihren Zwecken stehen sollten. Was Gott sonst noch gegeben hat, das muss der principalen Gnadenstiftung zu Gute kommen; es kann nicht dazu gegeben sein, gewisse Individuen auszuzeichnen und über das Gemeindeinteresse zu erheben durch Verherrlichung ihrer Person.

Demnächst können die nachfolgenden elliptischen Sätze nur besagen, dass die hier zur Sprache kommenden Charismen, als in Angemessenheit stehend zur χάρις, ihre Inhaber in keinerlei Weise aus ihrer gliedlichen Stellung herausheben, sofern sie nur in Beziehung auf das Ganze, also auf die Gemeinde zur Ausübung gelangen. Der Apostel stellt das gesammte Handeln des Christen in erster Linie als Auswirkung seiner Gnadengaben für das Ganze dar. Die gliedliche Stellung zum Leibe Christi ist das Fundament der christlichen Ethik; aus ihr ergeben sich alle Postulate für die Verwendung der Gaben; sie münden aus in die Summa aller Postulate: „was Dir gegeben ist, das brauche der Gemeinde zu gut".

Fragen wir schliesslich, wie nun die elliptischen Sätze zu verbinden, bez. zu ergänzen sein werden, so ist meine Meinung, dass die Sätze in vv. 6—8 nichts weiter wollen, als den Nachweis zu dem Thema in v. 5: ἀλλήλων μέλη ἐσμέν. Also εἴτε προφητείαν (Appos. zu χαρίσματα) κατὰ τὴν αναλογ. τῆς πίστεως ἔχοντες (sc. τὴν προφ.). Von dem Inhalte des Satzes später; hier nur von der Structur. Ebenso εἴτε διακ. (wieder App. zu χαρίσματα), ἐν διακ. ἔχοντες (sc. τὴν διακ.). Der Apostel setzt nun in veränderter Wortfügung für den Accus. der Apposition den Nominat. des Inhabers. In der Hauptsache wird dadurch nichts geändert. Der Apostel hätte auch oben schreiben können statt προφητείαν, ὁ προφητεύων κ. τ. λ. Die Folge dieser veränderten Wortfügung ist, dass wir das Subject im Prädicat zu wiederholen haben: „sei es der Lehrende, in der Lehre (d. i. in der Ausrichtung seiner Lehrgabe) ist er der Lehrende", ferner: sei es der Ermahnende — er ist, was er ist, in der Verwendung seiner Gabe; ferner der Mittheilende, er ist's, wenn er in Einfalt (nicht in eignem Interesse) seine Gabe erweist; ferner der Vorstehende: er ist's (d. i. er bethätigt seine Gabe, vorzustehn), wenn er mit Eifer vorsteht; der Barmherzige, wenn aus seiner Freudigkeit zu ersehen ist, dass er von dem Herrn das Charisma empfangen, barmherzig zu sein.

In den sämmtlichen von vv. 6—8 angeführten Fällen wird durch die hinzugefügten Bestimmungen gezeigt, dass die Charismen in nächster und engster Beziehung zum Gemeindeleben stehen, dass wir dieselben also nur haben als Gemeindeglieder für Gemeindeglieder, nicht als persönliche Auszeichnung zum Zwecke eigner Verherrlichung.

Ich erwarte freilich nicht, dass man meiner Auslegung überall zustimmen wird; man wird sie vielleicht acceptiren für die Prophetie und Diaconie, auch allenfalls für die Lehr- und Trostgabe; dagegen dürfte man Bedenken erheben in Bezug auf ἐν ἁπλότητι zu μεταδιδούς, in Bezug auf ἐν σπουδῇ zu ὁ προιστάμενος und ἐν ἱλαρότ. zu ὁ ἐλεῶν. Und doch stehen diese auf Paränese berechneten Bestimmungen in allernächster und schärfster Beziehung zur Characterisirung des μεταδιδόναι, προΐστασθαι und ἐλεῆσαι, sofern sie als Charismen angesehen sein wollen. Erst die ἁπλότης,

die Lauterkeit, womit ohne alle und jede Rücksicht auf die persönlichen Interessen des Gebers das Mittheilen aus dem eignen Ueberfluss an den Dürftigen erfolgt, erweist, dass die Mildthätigkeit in dem tiefen Gefühl der gliedlichen Zusammengehörigkeit mit dem Darbenden ihren Grund hat, dass sie also vom Geiste des Herrn gewirkt, d. i. charismatischen Wesens ist. Noch erkennbarer ist das wirklich charismatische προΐστασθαι an dem Eifer, womit der Vorstehende nur das Wohl des ihm anvertrauten Instituts im Auge hat. Es kann ja sein, dass, wie der böse Feind unterweilen Wunder thut, so auch Hoffart und Eitelkeit eine σπουδή zu Tage fördern, so dass leichtlich eine Verwechslung eintreten kann zwischen ehrgeizigem Leiten und Regieren und zwischen wahrhaft christlichem Eifer. Die σπουδή der Ehrsüchtigen ist aber keine wahre σπουδή, sondern die den Eiteln eigenthümliche Fieberhitze; die σπουδή des charismatischen Vorstehens ist nachhaltig, wächst mit den Schwierigkeiten der Aufgabe, überhastet nichts, fürchtet sich vor eigner Ehre, und kann sich selbst nie genug thun. — Bei alledem recht eigentlich die Auswirkung einer Stellung, die sich in dem edlen, warmen Eifer für das Wohl der Glaubensgenossen als eine gliedliche erweist, denn Förderung des Gemeindewesens ist und bleibt das Ziel. Endlich wird wohl kaum in Abrede gestellt werden, dass das Charisma der christlichen Barmherzigkeit, wie es beispielsweise im Dienste der Diaconissinnen hervortritt, sich von jedem Dienst aus äussern Motiven durch die Freudigkeit unterscheidet, womit alle Kräfte und Gaben für Andere um Christi willen eingesetzt werden. Wir werden nicht müde, ein Mittel nach dem andern zu gebrauchen, wenn es gilt, ein krankes Glied an unserm Leibe zu retten; jeder, auch der geringste Fortschritt in der Besserung macht uns froh. So wirkt das Bewusstsein der gliedlichen Zusammengehörigkeit mit den Elenden, die auf unser Erbarmen angewiesen sind, die Dienstwilligkeit und Freudigkeit, so dass an letzterer insonderheit das Charismatische der erbarmenden Liebe erkannt wird.

Ich habe mich auf die charismatischen Dienste an der Gemeinde und in der Gemeinde beschränkt, weil der Apostel eben nur von diesen handelt; das chrisliche Dienen über die Gemeindegrenze hinaus dem letzten Abschnitt des Capitels zuweisend.

Es dürfte jedoch noch übrig sein, die Frage zu erörtern, ob sich nicht in den angeführten Charismen irgend welcher Ordnungsplan erkennen lasse. Bevor darüber geredet werden kann, werden wir uns darüber verständigen müssen, was unter Prophetie und Diaconie zu verstehen ist, imgleichen wie sich die übrigen Charismen zu den zuerst aufgeführten verhalten.

Im Allgemeinen wird zu beachten sein, dass die sämmtlichen Gaben, welche hier genannt werden, Gemeindebedürfnissen entsprechen, daher auch nicht die Bestimmung haben, nur in ausserordentlichen Zeiten der Kirche, wie z. B. bei Gründung derselben hervorzutreten. Wir würden daher das Rechte nicht treffen, wollten

wir beispielsweise das προφητεύειν aus der Zahl der zur Erbauung der Kirche ständig erforderlichen Charismen herausnehmen und demselben eine ausserordentliche, nur auf die apostolische Zeit bezügliche Bedeutung beilegen. Andererseits werden wir uns zu hüten haben, die von dem Apostel genannten ordentlichen Gaben in den Gemeindeämtern unsrer Tage wiederfinden zu wollen. Die Charismen sind schon da und müssen da sein, wenn sonst das Leben der Kirche erhalten bleiben und ihre Aufgabe der καταρτισμὸς τῶν ἁγίων gelöst werden soll; aber die Form, in welcher die Charismen sich bethätigen, war in der ersten Zeit eine andere. Damals äusserten sich die Gaben relativ sehr frei; sie machten sich geltend, ohne dazu von der Gemeinde durch ständigen Auftrag (also durch Verleihung einer amtlichen Stellung) autorisirt zu sein. Nur die Ordnung des äussern Lebens, die Kirchenleitung, das Kirchengut wurden früh schon bestimmten Persönlichkeiten, welche dazu befähigt schienen, anvertraut. — Gehe ich nun speciell auf die προφητεία ein, so ist darunter etwas andres nicht zu verstehen, als die Gabe, Gottes Wort der Gemeinde in erbaulicher Weise zu deuten und an's Herz zu legen. Man kann hinzufügen, dass solches zu geschehen habe „in begeisterter Rede", wiewohl dieser Zusatz sich bei jeder Bezeugung des göttlichen Wortes von selbst verstehen dürfte. Tritt so der Begriff des προφητεύειν ganz in den Bereich der Predigt, so wird doch der προφήτης der apostolischen Zeit sich nicht ohne Weiteres mit einem Prediger unsrer Zeit decken; es fehlt eben der ständige Auftrag. Die freie Weise der Bekundung des göttlichen Wortes ohne besondern Auftrag haben bekanntlich einige Secten noch heut zu Tage bewahrt, die Organisation des kirchlichen Wesens im Stadium des Anfangs für alle Zeit als vorbildlich anerkennend, damit aber dem Fortbildungswerke des heiligen Geistes an der Kirche entgegentretend.

Die Propheten aber in den apostolischen Gemeinden sind nicht zu verwechseln mit jenen Männern, welche neben den Aposteln als Organe des heiligen Geistes das für alle Zeiten maassgebende Wort des Heils verkündeten und sich auch Propheten nannten, wie denn die Apostel selbst die Gabe der Prophetie im besondern Sinne für sich in Anspruch nahmen. Die Prophetie im ordentlichen Gemeindedienste konnte nur die Bestimmung haben, auf dem gelegten Grunde weiter zu bauen, nicht etwa das Evangelium, welches von den Aposteln verkündigt worden, durch ausserordentliche Offenbarung zu erweitern oder gar zu modificiren. Als eine der Erbauung dienende Gabe hatte die Prophetie sich in den Schranken des Gemeindeglaubens zu halten. Das und nichts anderes heisst κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως. Es wird nicht überflüssig sein, neben dieser Erklärung die Auffassung von *M* und *G* zu stellen, welche, wie bereits erwähnt, in der unrichtigen Auslegung des μέτρον πίστεως v. 3 ihren Grund hat. Ich lasse *M* reden. Er sagt: „dem Verhältniss ihres Glaubens gemäss haben die Propheten ihre Propheten-

gabe zu gebrauchen, d. i. nach Maassgabe von v. 3: sie sollen über dies Verhältniss nicht hinauswollen, also die *ἀποκάλυψις*, die sie empfangen haben, so aussprechen, wie es das Maass ihres Glaubens mit sich bringt, so dass sie nicht in selbstischer Erhebung über ihren Glaubensstandpunkt verfallen, sondern ohne Prunk und Affectation dergestalt reden, wie eben der ihnen verliehene Glaube die Offenbarung empfangen und zu ihrem Eigenthum gemacht hat. Dieselbe Offenbarung kann ja nach Verschiedenheit des Verhältnisses des Glaubens, mit welchem sie sich, objectiv gegeben, subjectiv verbindet, sehr verschieden ausgesprochen und vorgetragen werden." Ja freilich; aber auch der objectiv gegebene Glaube muss doch irgend wie subjectiv angeeignet werden, wenn er als Maassstab gebraucht werden soll für die Prophetie. Dann aber ist es schlechthin unbegreiflich, wie ein Mensch bei Glaubenszeugnissen, die doch immer den Inhalt der Prophetie bilden, sich über den Glauben, den er hat, erheben soll! Uebrigens wolle man nachsehen, was ich zu v. 3 ausgeführt habe. — Wenn alte und neue Ausleger in der *ἀναλογία τῆς πίστεως* die regula fidei gefunden haben, so versteht sich zwar von selbst, dass der Vollbegriff dessen, was man später in die regula hineingelegt hat, in der apostolischen *ἀναλογία* nicht zu suchen ist. Das ist aber dennoch richtig und keineswegs auf Rechnung der „alten dogmatischen Deutung" zu schreiben, dass unter *πίστις* nicht der subjective Glaube des *προφητεύων* zu verstehen ist, denn in solchem Falle hätte doch wirklich (v. s. v.) der liebe Apostel den Bock zum Gärtner eingesetzt. *Πίστις* ist der Glaube der apostolischen Gemeinde, der immerhin als Zusammenklang aller subjectiven Glaubensmaasse (nach v. 3) gefasst werden mag, sintemal es eine formula concordiae noch nicht gab.

Wenn nun aber der *προφητεύων* seine Gabe allezeit zu bethätigen hat nach Verhältniss des christlichen Glaubens, so ist ja klar, dass diese Gabe ihn nicht über die Gemeinde stellt, sondern dass sie ihn in den Dienst der Gemeinde stellt, woraus denn mit Evidenz folgt, dass der *προφ.* eine gliedliche Stellung hat in und zu der Gemeinde Christi.

Uebrigens mag auch an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, was ich in meinen „Meditationen und Skizzen (Leipzig 1882) S. 57 geschrieben habe:

> „Der Apostel will sagen, dass alle Predigtgabe ihre materielle Schranke habe am Gemeindeglauben, also niemals das Maass des individuellen Glaubens gleichsetzen dürfe dem Vollmaass des Glaubens überhaupt, so dass, wie das heut zu Tage nicht selten geschieht, die individuelle Meinung des Prädicanten sich ungescheut über den Glauben der Kirche hinwegzusetzen oder denselben zu meistern habe."

Was nun die Diaconie anbetrifft, so ist vor allen Dingen die Vorstellung ferne zu halten, welche die Uebersetzung des Wortes mit „Armenpflege" erweckt. Die Diaconie hatte für die äusseren Be-

dürfnisse des Gemeindewesens zu sorgen, sie führte die Aufsicht über das Gemeindegut; sie war Verwalterin der zeitlichen Gemeindemittel.

Somit bezeichnet der Apostel mit Prophetie und Diaconie diejenigen Charismen, welche einerseits für die innern (geistlichen), andererseits für die äussern Bedürfnisse der Gemeinde zu sorgen hatten.

Die Lehr- und Trostgaben gehören in das Gebiet der speciellen Seelsorge; die eine hat die Einführung in die Heilserkenntniss, die andre die Anwendung der Heilserkenntniss auf das kranke Seelenleben zu vermitteln.

Endlich finden die Gaben der Mildthätigkeit, der Vorstandschaft, der Barmherzigkeit ihre Verwendung in allen Nothständen des äussern Lebens, in den Werken der sogenannten innern Mission.

Es bleibt also dabei: jeder Inhaber eines Charisma kann dasselbe nur bethätigen in der Gemeinde, für die Gemeinde; ein Charismatischer functionirt als solcher recht eigentlich nur in Kraft seiner gliedlichen Stellung. Daher Mehr sein Wollen zufolge seiner Gabe, als Glied der Gemeinde Christi, soviel heissen würde, als sich über die Bedingung hinwegsetzen, unter welcher allein eine segensreiche Bethätigung der Gabe möglich ist.

Eines weitern Eingehens auf die mancherlei Vermuthungen über den Geschäftskreis der v. 8 genannten Gaben, bez. Aemter enthalte ich mich, weil ich meine, dass der Apostel eben nur allgemeine Gesichtspunkte hat hinstellen, diese aber keineswegs von bereits vorhandenen Beamtungen in der Gemeinde hat abstrahiren wollen. Wer weiter will, den verweise ich an die Commentare von *M-W* u. a.

---

Wenn nun in den Charismen der unzweifelhafte Gotteswille sich ausdrückt, diese aber nicht den Zweck haben, dem Inhaber eine ausgezeichnete Stellung über der Gemeinde anzuweisen, sondern vielmehr: in die Arbeit eines Gliedes an der Gemeinde einzuweisen, bez. für die Arbeit eines Gliedes an der Gemeinde zu befähigen, wenn das Zusammenwirken aller Charismen aber nur das Eine Ziel verfolgt, den Organismus des Heilwirkenden, das wahrhaft Gute und Förderliche, oder mit andern Worten die Gemeinde Christi als Heilsanstalt zur Darstellung zu bringen, so kann kein Zweifel darüber sein, welches zuerst und vor allen Dingen der Wille Gottes sei. Sein Wille ist τὸ ἀγαθὸν im absoluten Sinne des Wortes. Dass Gott τέλειον d. i. vollkommenes Wesen, vollständige Ueberwindung des Bösen durch das Gute will, zeigen die Schlussverse des Capitels, wie ich das oben bereits angedeutet habe. So scheint es der Disposition des Apostels zu entsprechen, wenn ich die dazwischen liegenden vv. 9—13 dem εὐάρεστον zuweise. In den Charismen und mittelst derselben vollzieht sich, so zu sagen, die

Arbeit an dem Aufbau und Ausbau des Gemeindewesens, wozu ein jegliches Glied seine besondere Befähigung empfangen hat. Dagegen werden in den vv. 9—13 Aeusserungen des allen Christen gemeinsamen Glaubens, der in der Liebe thätig ist, genannt. Wie die Glieder miteinander an der Darstellung des Leibes Christi d. i. der Gemeinde arbeiten sollen, damit das ἀγαθὸν zu Stande komme oder im Stande erhalten bleibe, das sagen die vv. 5—8; wie sie unter einander thätig sein sollen in der Liebe, das sagen die vv. 9—13. Das freie Walten der Christenliebe ist ebenso sehr ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, wie es Wohlgefallen unter den Menschen wirkt. So hat der Apostel wohl in diesen Versen exponiren wollen, dass auch wohlgefälliges Wesen Gottes Wille sei. Wie aber dies wohlgefällige Wesen sich bei den gläubigen Christen gestaltet, nicht wie es sich gestalten soll, ist Zweck der apostolischen Darstellung. Nicht sowohl Vorschriften, als Grundzüge des christlichen Lebens werden in den einzelnen kurzen Sätzen vorgeführt. Es ist daher nicht ἔστω oder ἔστι zu ergänzen, aber auch nicht ἐστί, sondern die Characterzüge sind elliptisch hinzustellen, wie im Grundtext, etwa so: die Liebe ohne Heuchelei, verabscheuend das Böse u. s. w. bis v. 13; dann mag man hinzudenken: „so das Bild lebendiger Christen, der Gliedmaassen am Leibe Christi!“ Oder: so zeigt sich wohlgefälliges Wesen im Christenwandel. Da findet man

v. 9. die Liebe ohne Heuchelei:
Leute, welche das Böse hassen, dem Guten anhangen.
v. 10. Leute, die durch Bruderliebe innig mit einander verbunden sind,
— die in Ehrfucht einander vorangehen.
v. 11. Solche, die in ihrem Eifer nicht nachlassen, feurigen Geistes, dem Herrn unterthan
v. 12. —, die sich freuen in Hoffnung, in der Trübsal geduldig, im Gebet ausharrend.
v. 13. — die voller Theilnahme sind für die Bedürfnisse der Heiligen, der Gastfreundschaft beflissen.
(Solche Leute findet man unter den Gliedern am Leibe Christi!).

Wenn mit v. 14 die Darstellungsform des Apostels eine andere wird, nicht weitere Züge hinzugefügt werden, um das Gemälde des εὐάρεστον zu vervollständigen, sondern statt dessen die directe Ermahnung eintritt, so ist der Grund leicht erkennbar. Dass Christen in die Lage kommen, verfolgt zu werden, gehört nicht mehr in das Gebiet des εὐάρεστον, es ist weder Gott, noch Menschen wohlgefällig. Der Apostel betritt ein neues Gebiet, wenn er zu christlichem Verhalten gegen Verfolger ermahnt. — Es ist sicherlich keine leichte Aufgabe, gegen Menschen, die uns ohne Grund hassen, Liebe zu üben, ja sie zu segnen. Wer seinen Verfolgern, ja seinen Feinden gegenüber christliche Liebe von Herzensgrund zu üben weiss, der hat sich selbst überwunden; er hat sich als τέλειος bewährt.

Der Apostel geht also von dem *εὐάρεστον* zu dem Verhalten des Christen gegen Nichtchristen oder doch gegen solche, die sich nicht christlich beweisen, zu Fällen ernster, innerlicher und äusserlicher Kämpfe über. Darum der Imperativ. Was nicht unmittelbar aus dem Herzen kommt, wozu der Mensch sich nur schwer entschliesst, das wird geboten. Ehe ich jedoch zu diesem neuen Abschnitt übergehe, möchte ich zu den vv. 9—13 noch einige sprachliche Bemerkungen nachtragen.

vv. 9. 10. *Ἀγάπη* und *φιλαδελφία* sind synonym; die Beziehung auf die *ἀδελφοὶ* ist in dem letzten Worte um desswillen besonders ausgedrückt, weil die Zartheit und Innigkeit — das *φιλόστοργον* — hervorgehoben und motivirt werden sollte. *Ἀγάπη ἀνυπόκριτος* bezeichnet die lautere Liebe; *φιλαδελφία* die intensive, starke Liebe, wie sie Geschwister gegen einander haben.

*Ἀποστυγ. τὸ πονηρόν, κολλώμ. τῷ ἀγ.* fasst *G* als Kennzeichen der ungeheuchelten Liebe. Paulus will sagen: die Liebe sei nur rein als die erklärte Feindin des Bösen. Auch *M* will *πονηρὸν* und *ἀγαθὸν* lediglich auf sittlich Böses und Gutes beziehen. Tittmann aber wird wohl Recht haben, wenn er (de Synonym. im N. T. S. 19) sagt: *ἀγαθὸν* dicitur, quod aliquo modo prodest alicui ejusque commodis inservit. Dagegen *πονηρόν*, quod aliis *πόνους* facit. Was sollte doch in diesem Zusammenhange die allgemeinste ethische Regel? *Ἀνυπόκριτος* war zu expliciren: die Liebe derer wird lauter sein, welche verabscheuen, einem andern Widerwärtiges zuzufügen, indem sie festhalten an dem, was frommt.

*Προηγούμενοι* nicht: übertreffend, nicht: zuvorkommend, sondern vorangehend, wie *M* richtig hat, in der profanen Gräcität nur mit *ὁδὸν* im Accus., sonst mit Dat. und Genit.

v. 11. *Τῷ κυρίῳ δουλεύοντες.* So ℵ. A. B. D.*** E. I. L. P. und sonst bei den Vätern die älteste und verbreitetste Lesart, welcher Lachmann, Scholz, Tischd. zustimmen, während Griesbach nach D.* F. G. *τῷ καιρῷ* liest. *M.* und *G* schliessen sich an. Der erstere meint, dass, wenn *κυρίῳ* ursprünglich wäre, nicht abzusehen sei, weshalb man *καιρῷ* dafür gesetzt haben sollte; dagegen hätte man sich leichter an *καιρῷ* vergriffen, zumal der Grundsatz *τῷ καιρῷ δουλεύοντες* leicht dem befangenen sittlichen Gefühl etwas Anstössiges haben konnte. *G* hält dafür, dass die Vorschrift *τῷ κυρίῳ δουλεύοντες* zu allgemein sei, als dass sie eine Stelle finden könnte in einer Reihe ganz besonderer Ermahnungen. — Wenn nun die librarii ebenso gedacht hätten, wie *G*, so wäre ja das Interesse an der Aenderung der Lection erklärt. Ich halte dafür, dass das *καιρῷ λατρεύειν, τοῖς καιροῖς ἀκολουθεῖν*, sowie das Ciceronianische tempori servire (ad Divin. 9, 18) der christlichen Ethik nicht angehört. Wohl aber ist mir begreiflich, wie heidenchristliche Abschreiber, denen das *κυρίῳ δουλεύειν* im Texte wegen seiner Allgemeinheit wenig passend erschien, dazu kommen konnten, dafür das ihnen geläufige *τῷ καιρῷ δ.* zu substituiren.

*M* glaubt, die Phrase dadurch rechtfertigen zu können, dass er dem Apostel die Absicht zuschreibt: die Geistesgluth in die Schranken der christlichen Klugheit zu weisen, zumal er selbst, der Apostel, hierin ein leuchtendes Vorbild gewesen. *G* sagt: der gottgemässe Eifer beschränke sich darauf, die von der Vorsehung gegebenen Gelegenheiten zu erspähen und seine Thätigkeit denselben anzupassen; er dränge sich weder den Menschen, noch den Verhältnissen auf. — Allein von „Gottgegebenen Gelegenheiten“ oder von Schranken der christlichen Klugheit ist im Texte keine Rede und konnte um so weniger davon die Rede sein, als das *δουλεύειν*, wenn es sich auf Creatürliches und Zeitliches bezieht, den Christen nicht zusteht, und daher niemals als christlich klug zu prädiciren sein dürfte, als endlich *δουλεύειν* nicht einen Act, sondern einen Zustand bezeichnet, demzufolge aber etwas rein Gelegentliches als für das christliche Verhalten charakteristisch, als ein wesentliches Merkmal bezeichnen möchte.

Das, was in den Erklärungen sachliche Berechtigung hat, ist die Einhegung und Beschränkung des Flammengeistes, der nur zu oft, wenn eignes Feuer dazu tritt, in der Gestalt des Fanatismus verheerend wirkt, statt segnend. Diese Ausschliessung alles fremden Feuers, diese Einhegung der Geistesgluth in die Brandmauern des Heiligen und Gottwohlgefälligen hat der Apostel nicht durch das heidnische *τῷ καιρῷ δουλεύειν*, sondern durch das christliche *τῷ κυρίῳ δουλεύειν* in absolut gründlicher Weise vollzogen: flammenden Geistes, dem Herrn unterthan. Wer in seinem Feuereifer sich allezeit als Knecht seines Herrn fühlt, der wird nur thun, was *εὐάρεστον* ist vor Gott und Menschen.

v. 12. *M* hat nichts, um die Voranstellung der Dative *τῇ ἐλπίδι* u. s. w. zu erklären, auch nimmt er auf den Zusammenhang keine Rücksicht. Dagegen bezieht *G* v. 12 auf v. 11: „die Gluth der Hingebung hat keinen mächtigeren Bundesgenossen, als die Freude d. i. die christliche Freude, und diese gründet sich auf die herrlichen Hoffnungen des Glaubens“. Ueber den Zusammenhang zwischen Hoffnung und Trübsal s. Röm. 5, 3. 4. Und „was thun“, fährt *G* fort, „um im Herzen den freudigen Schwung der Hoffnung und die Festigkeit der Geduld, die standhaft bleibt, zu erhalten? Beharren im Gebet, sagt der Apostel“. *H* hat diesen Vers folgendermaassen umschrieben: „sofern wir Hoffnung haben, sollen wir fröhlichen Muthes sein; sofern wir Drangsale zu tragen haben, sollen wir in Geduld ausharren; sofern uns Gebet gegeben ist, sollen wir ihm obliegen ohne Unterlass“. Besser, meint *G*, hätten die drei Dative nicht wedergegeben werden können. Und doch fehlt dieser Paraphrase alle und jede Beziehung auf v. 11. In Wahrheit geht v. 12 nicht bloss auf *τῷ πν. ζέοντες*, sondern auf den ganzen 11. Vers im unmittelbaren Anschluss an die hinzugefügte Beschränkung *τῷ κυρίῳ δουλ.* — Wie stellt sich die Geistesgluth eines Unterthan des Herrn Jusu dar? Diese Frage beantwortet

v. 12. Zweierlei giebt es dabei zu bedenken. Die Geistesgluth kann angefacht, sie kann gedämpft werden. Den natürlichen Menschen erregt die Freude über die Erfolge seines Eifers. Was er erreicht hat, gilt ihm als Bürge für das noch zu Erreichende. Der Feuereifer des Christen wird nicht zu höherer Gluth angefacht durch das, was vor Augen liegt, durch die zeitlichen Erfolge des Evangeliums; nicht in dem Gegenwärtigen, sondern in dem Zukünftigen liegt der Grund seiner Freude. Nicht die momentanen Siege machen ihn froh, sondern die Hoffnung auf die Herrlichkeit am Ziel. Also: durch die Hoffnung fröhlich. Das bewahrt vor Ueberstürzung, vor Ueberschätzung, vor innerer Aufregung durch eine Freude nach Art der Welt. — Der Feuereifer kann aber auch bedroht, ja unter Umständen vermindert werden durch die *θλίψις*. Bei dem natürlichen Menschen in weltlichen Angelegenheiten wohl. Der *δοῦλος τοῦ κυρίου* weiss, wie er dergleichen zu nehmen hat. Die Trübsal drückt ihn nicht zu Boden, bringt ihn nicht ausser Fassung; er hält ihr Stand (*ὑπομένει*); somit ist das Fortbestehen des für Christi Reich flammenden Geistes trotz aller Trübsal eben dadurch verbürgt, dass einem *δοῦλος τοῦ κυρίου* die Trübsal nichts anhaben kann. Selbstverständlich ist solche Freude, solche Tragkraft nur so lange vorhanden, als wir festhalten an der Gemeinschaft mit dem Herrn. Diese aber vermittelt sich stetig durch das Gebet. — Die Dat. werden sich am besten und gleichmässigsten durch die Präposition in wiedergeben lassen: in der Hoffnung fröhlich, in der Trübsal geduldig, im Gebet beharrend.

v. 13. Das *εὐάρεστον* in Betreff der Nothstände der Heiligen.

*Χρείαις* T. R. ℵ. B. E. L. P. Dagegen *μνείαις* D. F. G. *Κοινωνοῦντες τ. χρ.* Gemeinschaft habend mit den Bedürfnissen der Heiligen (Mitchristen). Nach *M*: „sich so verhaltend, als ob die Bedürfnisse eurer Mitchristen eure eigenen wären, sie ebenso zu befriedigen suchend.“ *Κοινωνεῖν* mit dem Dat. der Person oder Sache heisst aber auch: sich zu schaffen machen mit u. s. w., sich kümmern um u. s. w., Fürsorge tragen für u. s. w. Aeltere Ausleger, unter den Neuern Klee, Rückert, Fritzsche übersetzen *κοινωνεῖν* durch mittheilen, was es im N. T. allerdings niemals heisst.

*Φιλοξενία* Hebr. 13, 2. 1 Petr. 4, 9; 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 8. Zu *διώκειν* bemerkt *G*: „nicht bloss, wenn ihr darum angegangen werdet, sondern sucht die Gelegenheit auf, sie zu üben.“

Die Gedankenfolge in der Gruppe v. 9—13, die das *εὐάρεστον* zum Gegenstande hat, ist durchsichtig. Der Grundgedanke: ungeheuchelte Liebe, ungeheuchelt, weil sie von Leuten geübt wird, welche sich mit Abscheu von Allem abwenden, was kränkt, dagegen anhangen dem, was frommt (v. 9); eine Liebe, die als Bruderliebe zur grössten Innigkeit sich vertieft und darum in der Ehrerbietung allen andern (Mitchristen) vorangeht (v. 10); eine Liebe, die voller Eifer ist, ja brennenden Geistes, im Dienste des Herrn, darum nicht

an eitlen Erfolgen, sondern an der Hoffnung der ewigen Herrlichkeit sich freuend, in der Trübsal geduldig; im Gebet ausharrend, weil sie daraus ihre Kraft schöpft (v. 12); endlich eine Liebe, die ihr Zeitliches allezeit bereit hält für die Bedürfnisse der Mitchristen und darum auch gerne herbergt (v. 13).

---

Dass mit v. 14 der Apostel von dem *εὐάρεστον* sich zu etwas Neuem wendet, um schliesslich bei dem *τέλειον* anzulangen, ist oben erwähnt worden. Ebenso habe ich bereits meine Meinung darüber dargelegt, weshalb der Apostel zur imperativischen Form übergeht.

v. 14. B. lässt *ὑμᾶς* weg — wahrscheinlich aus Versehen. Unter den *διώκοντες* sind sicherlich nicht Menschen zu verstehen, welche die Christen als solche hassten, also Heiden. Der Apostel hatte vorher das Verhalten von Christen zu Christen im Auge gehabt. Zwar ist von v. 14 ab eine Wendung zu etwas Neuem wahrzunehmen, doch nicht so, dass er plötzlich abgebrochen hätte; vielmehr gehören die vv. 14—16 einem Uebergangsstadium an; wenigstens zeigt *εἰς ἀλλήλους* v. 16 deutlich, dass der Apostel noch von innerchristlichen Vorkommnissen redet, solchen jedoch, in welchen das Verhalten der Christen zu einander getrübt erscheint, weil auf der einen oder andern Seite die Liebe nicht mehr waltet oder doch nicht kräftig genug ist, etwaige Unterschiede in den Meinungen oder in den äussern Widerfahrnissen auszugleichen. Erst mit v. 17 fasst der Apostel die Stellung der Christen zu allen Menschen ins Auge und bleibt dabei bis zum Schluss des Capitels.

Somit haben wir unter den *διώκοντες* nicht Heiden, sondern Christen zu erkennen, welche sich von ihren Glaubensgenossen irgend wie verletzt glaubten, und darum ihnen gegenüber eine feindselige Stellung eingenommen hatten. Dass bei aller Einmüthigkeit in der Hauptsache Privatstreitigkeiten unter Christen auch in apostolischer Zeit oft genug vorkamen, zeigen Stellen, wie 1 Cor. 6, 1. Wer nun sein vermeintliches Recht, sei es als Kläger vor Gericht, sei es durch Kundgebung einer unfreundlichen Gesinnung oder durch ein den Interessen seines Mitchristen nachtheiliges Verhalten verfolgte, der war ein *διώκων*. Der Apostel regelt die Stellung der Christen zu einander in solchen Fällen, aber freilich nicht so, wie es dem natürlichen Menschen zusagen möchte. Nach *M* war das Wort Christi Matth. 5, 44 vielleicht bekannt und hier erinnerlich. Nach *G* ist es augenscheinlich, dass er darauf anspielt; ob er die Bergpredigt als Urkunde vor Augen gehabt, oder ob er sie aus der mündlichen Ueberlieferung gekannt habe, müsse unentschieden bleiben. Uebrigens macht *G* darauf aufmerksam, dass sich in den Briefen des Apostels mehrere Anspielungen gerade auf diese Rede Jesu finden. So Röm. 2, 19; 1 Cor. 4, 12. 13; 6, 7; 7, 10.

v. 15. Den Infinitiv erklären *M* und *G* durch Auslassung von ὑμᾶς δεῖ. Der letztere meint: der Infinitiv sei weniger dringlich, als der Imperativ; er gehe auf ein Verhalten in gewissen Fällen, also auf eine Gelegenheitstugend; das Band zwischen den vv. 14 und 15 bilde die Idee des Sichselbst-Vergessens. — Schwerlich richtig. v. 15 motivirt v. 14. Irre ich nicht, so liegt im Infinitiv eine Andeutung, dass der Apostel bekannte Worte, Worte der Herrn citirt. Man denke sich das Citat mit Gänsefüsschen versehen.

Für die Leser bedurfte es einer ausdrücklichen Versicherung nicht, dass die Worte vom Herrn herrühren. Wir können immerhin, um uns die grammatische Structur näher zu bringen, nach Analogie von 1 Cor. 7, 12 hinzufügen: λέγει oder ἐπιτάσσει ὁ κύριος. Der Zusammenhang ergiebt sich dann sofort: „wer seinen Mitchristen flucht, weil er ihn verfolgt, wie mag der das Gebot des Herrn erfüllen, mit ihm zu theilen seine Freude und sein Leid!"

v. 16. *M* verbietet, die Worte zu v. 15 oder zu μὴ γίνεσθε φρόν. zu construiren. Weshalb, hat er nicht gesagt. Die Participien sollen durch Suppletion von ἔστε imperativisch verstanden werden. Auch dafür ist ein Grund nicht angegeben, oder soll die andernfalls ermangelnde Selbstständigkeit des Satzes der Grund sein? — *G*: „schon in v. 14 hatte der Apostel gleichsam einen Streifzug gemacht in das Gebiet der Beziehungen zu den feindlichen Elementen, welchen der Gläubige in seiner Umgebung begegnet. Jetzt kommt er auf diesen Gegenstand zurück, um ihn gründlicher zu behandeln."

Zu v. 14 hatte *G* bemerkt, dass die Ermahnung zur Liebe gegen übelwollende Leute eigentlich eine Anticipation sei — kann doch nur heissen, dass die vv. 14. 15 eigentlich gar nicht an der rechten Stelle stehn. *G* würde also, wenn ich ihn recht verstehe, diese Verse am liebsten hinter v. 16 stellen, dann aber letzteren in unmittelbare Verbindung mit v. 13 setzen.

Dergleichen Versuche, durch Umstellungen einen Sinn zu erzielen, sind gewöhnlich ein Zeichen, dass der Ausleger den Text anders verstanden hat, als er verstanden sein will. Soweit ich sehe, ist alles in Ordnung, wenn v. 16 gedeutet wird, wie es der Zusammenhang fordert.

Bevor ich jedoch meine Auslegung gebe, habe ich die wichtigsten Versuche zu besprechen, welche neuerdings gemacht worden sind, den Sinn der schwierigen Stelle zu ermitteln.

Zunächst, was ist τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες? *M* hält dafür: der Ausdruck characterisire die liebevolle Eintracht, da Jeder in Absicht auf den Nächsten dasselbe Streben hat. Er beruft sich auf Röm. 15, 5, wogegen *G* mit Recht geltend macht, dass ein Unterschied sei zwischen ἐν ἀλλήλοις und εἰς ἀλλήλους. Der einzig mögliche Sinn sei: „trachtend für einander nach demselben Ziel, wie für euch selbst," und das geschehe, indem jeder für das zeitliche und geistliche Wohl seiner Brüder ganz dieselbe Sorge hegt, wie für das eigne.

Gegen beide Erklärungen ist geltend zu machen, dass φρονεῖν nicht heisst: trachten, streben, sondern denken, gesinnt sein, dass also τὸ αὐτὸ φρονεῖν nicht geht auf das Trachten nach demselben Ziel, sondern dass es einfach bedeutet: den gleichen Sinn haben, gleichgesinnet sein. Dann ist insonderheit gegen *G* zu sagen, dass die Beziehung des φρονεῖν auf das zeitliche und geistliche Wohl der Brüder weder durch die Verbalbedeutung des Wortes, noch durch den Zusammenhang gerechtfertigt ist. Τὸ αὐτὸ φρονεῖν kann auf die Eintracht in der Gemeinde gehen, wenn alle mit einander und unter einander dasselbe denken, wenn die Gemeinde also nicht zertheilet ist, die einen hierhin, die andern dorthin gehen. Die Redensart wird dem Zusammenhange gemäss stets auf die Lehre, auf das Bekenntniss gehen, und die Zerrissenheit der Gemeinde durch die Häresie negiren. In diesem Falle aber ist τὸ αὐτὸ das sämmtlichen Gemeindemitgliedern Gemeinsame, in Betreff dessen alle das Gleiche denken; es muss also, wenn dies gleiche Denken von der Gemeinde ausgesagt werden soll: ἐν ἀλλήλοις stehen. Dagegen wird εἰς ἀλλήλους ausdrücken, dass von einem φρονεῖν die Rede ist, welches von einzelnen Gliedern der Gemeinde ausgehend auf Einzelne sich bezieht, also auf die persönliche Stellung der Christen zu einander geht, nicht auf die Stellung der Gesammtheit zu dem einheitlichen Bekenntniss. Es kann daher τὸ αὐτὸ φρον. εἰς ἀλλ. nur heissen: gleichgesinnet gegen einander. Die *M*-*G*sche Fassung ist nicht nur sprachlich unhaltbar, sondern lässt sich auch mit dem μὴ τὰ ὑψηλὰ φρον. κ. τ. λ. nicht vereinbaren; man müsste denn auch dies Particip, um das Princip der Selbstständigkeit aller Participien weiter zu verfolgen, abtrennen und durch Suppletion von ἔστε einen eignen Satz daraus bilden.

Ich gehe auf das ὑψηλὰ φρον. über. *M* begnügt sich, die Worte von einer Warnung vor hochstrebender Selbstsucht zu verstehen: „nicht auf das Hohe hinauswollend". *G* denkt an die Neigung mancher Gläubigen in der Gemeinde, kleine abgesonderte Kreise zu bilden, sogenannte Conventikelleute, die allerdings oft von einem hochmüthigen Geiste beseelt sind und am Ende die Ausschliessung von der Gemeinde herbeiführen. Dann wieder soll ὑψηλὰ die Auszeichnungen, die hohen Beziehungen, die kirchlichen Ehren bedeuten; der Apostel wolle diesen Kleinlichkeiten zuvorkommen, darum empfehle er den Gemeindemitgliedern: sie möchten sich alle in gleicher Weise an einander anschliessen, und wenn sie doch zu Bevorzugungen innerhalb ihrer selbst Raum geben wollten, solche lieber den Geringen (den ταπεινοῖς) zuwenden. So *G*, der übrigens, wie aus der letzten Wendung hervorgeht, ταπεινοῖς masculinisch auffasst, nicht neutral, wie *M* (und mit ihm die bedeutendsten Ausleger der Neuzeit Fritzsche, Philippi u. A.)

*M* aber vertheidigt die neutrale Fassung von τοῖς ταπεινοῖς, weil die Antithesis ὑψηλὰ Neutrum ist. Er übersetzt: von den Niedrigen mit hinweggezogen werdend, und erklärt: den

niedrigen Situationen und Geschäften des Lebens euch unterziehend, nicht einen über den niedrigen Lebensverhältnissen erhabenen Standpunkt behaupten wollend. Dagegen versichert *G*, ὑψηλὰ nöthige keineswegs, ταπεινοῖς neutral zu fassen; die Präposition σὺν in συναπαγόμενοι lasse diese Deutung nicht zu; es handle sich um die bedürftigsten, unwissendsten, einflusslosesten Glieder der Gemeinde, zu ihnen müsse der Gläubige sich am meisten hingezogen fühlen; er übersetzt daher: „euch gesellend zu den Niedrigen."

Lange vor *G* hatten schon Andre ταπεινοῖς masculinisch gefasst, Luther z. B.: „haltet euch herunter zu den Niedrigen". Grotius: „modestissimorum exempla sectantes". Wolf: „Christianos inter demissos et modeste de se sentientes numerare et collocare se debere". Tholuck: „wenn eure Brüder von Trübsal getroffen werden, so isolirt euch nicht u. s. w". Rückert: „lasset euch gefallen, in Gemeinschaft mit den Niedrigen zu bleiben". Olshausen denkt an den Umgang mit Zöllnern und Sündern.

Soviel ich sehe, sind weder *M*s, noch *G*s Gründe für die masculinische oder neutrale Fassung des ταπεινοῖς entscheidend. Die zum Theil sehr verschiedenen Erklärungen, sei es, dass sie von dem masculinischen oder neutralen ταπ. ausgehen, zeigen, auf wie unsicherem Boden sich die Auslegung bewegt, und wie weder Grammatik noch Lexicon zu einer sichern Auffassung verhelfen können. Schliesslich wird doch nur der Zusammenhang zu entscheiden haben. Diesem aber präjudicirt die gewöhnliche Annahme, dass mit v. 16 ein neuer selbstständiger Satz beginne, der doch die Fortsetzung der vv. 14. 15 unterbrechen und erst in v. 17 wieder aufgenommen werden würde. Demzufolge wäre die Deutung der ὑψηλὰ und ταπεινὰ auf den Inhalt eben nur dieses einen Verses angewiesen, der schliesslich selbst eines Ausweises über seine eigenthümliche Stellung bedürfte, zumal doch kaum zu verstehen ist, was in der Mitte einer Reihe von Vorschriften für das Verhalten gegen feindselige Menschen (διώκοντες) eine ganz allgemein gefasste Ermahnung, nicht hoffärtig zu sein, sondern sich von den Niedrigen mit hinwegziehen zu lassen oder sich zu den Niedrigen zu gesellen, bedeuten soll.

Was mich betrifft, so finde ich in v. 16 τὸ αὐτὸ — συναπαγόμενοι etwas anderes nicht, als eine weitere Ausführung des vom Apostel citirten Herrenwortes in v. 15. „Gemeinschaft der Freude und der Thränen kann ich mit denen nicht haben, welchen ich fluche (Böses wünsche); auch dann nicht, wenn ich mich meinen Verfolgern gegenüber völlig gleichgültig verhalte, so dass ich, wenn's möglich wäre, weder Segen noch Fluch für sie hätte. Somit würde, falls ich mich zum Segnen nicht entschliessen kann, während doch meine Christenpflicht ist, allen meinen Mitchristen nur Gutes zu wünschen und von Gott zu erflehn, eine Ungleichheit der innern Stellung zu den Genossen desselben Glaubens sich ergeben; ich würde nicht dieselbe Gesinnung haben gegen meinen Verfolger, wie gegen meine andern Mitchristen; ich würde also um meines Privat-

haders willen mich über die allgemeine Christenpflicht hinwegsetzen". Dieser Stellung tritt der Apostel entgegen. Wir sollen gegen den Einen nicht so, gegen den Andern anders gesinnet sein, sondern die gleiche Gesinnung haben gegen einander. Das wird nur dann geschehen, wenn wir unsern Widersachern nicht fluchen, sondern sie segnen.

Also kurz: „Gleichgesinnt gegen einander. Auch unserm Widersacher sollen wir Christenliebe bewahren, in dieser Liebe christliche Theilnahme; ihm also nicht Böses wünschen, sondern Gutes.

Die folgenden Participien sind Näherbestimmungen zu *τὸ αὐτὸ φρονοῦντες*, und zwar das erste in negativer Form: *μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες*. Was ist's, das uns gegen unsern Widersacher zumeist erbittert, ja dahin führen kann, dass wir ihm sogar fluchen? Es sind die hohen Gedanken, die wir von uns selbst haben, die *ὑψηλὰ* im Herzen. Wir wollen nichts Unrechtes gethan; die Feindseligkeiten und Kränkungen, welche wir erlitten, in keinerlei Weise verschuldet haben. Wir fühlen uns soviel besser, als unser Gegner. Das Gefühl der Erhabenheit über den niedrigen Standpunkt des Verfolgers wächst mit der Anfeindung. Und haben wir keine Macht entgegenzutreten, so hegen wir die hohe Meinung: es werde wohl eine höhere Macht eingreifen und den Widersacher strafen. Das sind so einige *ὑψηλά*, welche bei dem Hader — auch unter Christen — alsobald zum Vorschein kommen. Auf der gegnerischen Seite erblicken wir nur *ταπεινά*, unter denen wir leiden müssen, bei uns *ὑψηλά*.

Soll nun das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν εἰς ἀλλήλους*, wie es der Apostel aus des Herrn Munde uns Christen zuruft, sich erfüllen, so müssen die hohen Gedanken herunter; mit den hohen Dingen im Herzen ist *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* unmöglich. Der schwache Christ wird nun freilich, wenn er sich anstrengt, *μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν*, immer die *ταπεινά* vor Augen haben, die Niedrigkeiten, welche ihm nachgesagt, angethan worden sind von seinen Verfolgern, und das wird ihm die innerliche Umkehr vom Fluchen zum Segnen unendlich schwer machen. Der Apostel aber weiss mit wunderbarer Feinheit selbst den niedern Dingen ein förderndes Moment abzugewinnen; er soll die *ταπεινὰ* zu Hilfe nehmen, um durch sie mit abgeführt, abgebracht zu werden von seinen hohen Gedanken. Sollten die *ταπεινά*, welche dem Christen nachgesagt werden, die Demüthigungen, womit er gekränkt worden, nicht doch dies und jenes Wahre enthalten, wäre das nicht schon etwas Heilsames, ja ein grosser Gewinn, dass diese *ταπεινὰ* durch die Erregung, welche sie hervorrufen, den Christen auf seinen Unrechtsstandpunkt, den er mit seinen hohen Gedanken einnimmt, aufmerksam machen und ihn so, wenn auch auf die schmerzlichste Weise, zur Ablenkung von den *ὑψηλοῖς* veranlassen?

Das *σὺν* in *συναπαγόμενοι* würde übrigens vortrefflich andeuten, dass die *ταπεινὰ* dies doppelte ausrichten, einmal den

Christen zu kränken und zu demüthigen, dann aber eben auch dadurch zugleich (σύν) von den ὑψηλοῖς abzubringen.

Nur bei dieser Auffassung fügt sich v. 16 in den Tenor der apostolischen Argumentation. Hinter συναπαγόμενοι wird ein Colon zu setzen sein.

Das μὴ γίνεσθε φρόνιμοι bringt in der That einen neuen Gedanken. Von dem φρονεῖν geht der Apostel zu dem φρόνιμον über; von der Gesinnung zu der Klugheit d. h. zu dem, was der Gekränkte dafür hält, wenn er bei sich überlegt, welche Behandlung des Widersachers wohl die angemessenste und würdigste sein möchte. Dem natürlichen Menschen erscheint es ja freilich als eine Dummheit, sich Alles gefallen zu lassen. Und ein Stück des alten Menschen wird sich wohl noch bei jedem Christen finden. Auf Mittel nun sinnen, wie dem διώκων, so zu sagen, nach Hause gebracht werden möchte, was er uns gethan, das heisst φρονεῖν παρ᾽ ἑαυτῷ, und schlüssig werden in Bezug auf das einzuhaltende Verfahren, das heisst φρόνιμον γίγνεσθαι παρ᾽ ἑαυτῷ. Wer in diesem Stück mit dem Herrn sich beräth, der wird eine andere Antwort nicht erhalten als εὐλογεῖν, μὴ καταρᾶσθαι; er wird dann schliesslich durch Gottes Wort hingewiesen werden auf den in v. 19 erwähnten richterlichen Vorbehalt des Herrn selbst. Was an der Sache richterlich ist, das gehört vor den Herrn; was an der Sache priesterlich ist, das zu versorgen — aber auch nur das — sind wir angewiesen.

v. 17. Man merkt's aus v. 17, was bei dem φρόνιμον γίνεσθαι παρ᾽ ἑαυτῷ schliesslich herauskommt: κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόναι, und zwar möglichst mit Wucherzinsen. *M* zwar verbietet wiederum, das Particip ἀποδιδόντες von γίνεσθε φρόνιμοι abhängen zu lassen; man soll ἔστε ergänzen. Ich glaube nicht, dass es wohlgethan sein dürfte, dieser wunderbaren Passion *M*s, die Participialsätze, wenn irgend möglich, zu emancipiren und eine wahre Anarchie in den Paulinischen Text einzuführen, nachzugeben.

Die Zusammengehörigkeit von ἀποδιδόντες und γίνεσθε φρόνιμοι liegt denn doch zu sehr auf der Hand.

*Μηδενὶ* jedem, ohne Unterschied der Nationalität und des Bekenntnisses; opposit. πάντων ἀνθρ. Mit Recht bemerkt *M*, in welchem Gegensatz dieser Satz des Apostels mit dem Hellenenthum stand (s. Herm. ad Sophocl. Philoct. 679. Jacobs ad Delect. Epigramm. p. 144), ebenso, wie mit dem Pharisäerthum (Matth. 5, 43).

Unbemerkt hätte übrigens nicht bleiben sollen, dass der Apostel von 9—16 die Liebe unter Christen behandelt hat, und erst mit v. 17 zu der alle Menschen, selbst die Feinde umfassenden universalen Liebe übergeht, in welcher schliesslich das τέλειον des Christen gipfelt. Man vergl. Matth. 5, 46:

„wenn ihr liebet, die euch lieben, was für einen Lohn habt ihr? Thun nicht auch die Zöllner dasselbe? Und wenn ihr nur eure Brüder lieb habt, was thut ihr Uebriges? Thun nicht die Heiden

auch so? Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“

Προνοούμενοι aus Proverb. 3, 4. LXX. hat προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων (woraus wahrscheinlich die Erweiterung in A. F. G., sowie bei einigen Vätern und in einigen Versionen ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἐνώπιον ἀνθρ.) — sehr freie Uebersetzung des hebräischen Textes, welcher wörtlich so lautet: „erlange Gnade und feine Klugheit in den Augen Gottes und der Menschen.“ Der Apostel giebt der Sentenz übrigens keineswegs die Form des Citats. Die Hauptsache bei ihm sind die καλὰ ἐνώπιον π. ἀνθρ., und diese sind aus dem Grundtext leicht zu entwickeln; προνοεῖσθαι ist ohne Zweifel mit Beziehung auf die Klugheit gewählt; auf etwas vorweg sinnen, für etwas Sorge tragen, gewöhnlich mit dem Genit. construirt, aber auch mit dem Accusat. neutraler Adjectiva und Pronomina verbunden (cfr. Plat. Cratyl. p. 395 C. Thucyd. 4, 6 u. a. St.) Ἐνώπιον π. ἀνθρ. ist Näherbestimmung zu καλὰ προνοούμ. *M* paraphrasirt: „vor den Augen aller Menschen, so dass es Aller Urtheile vorliegt, für Gutes (Sittlichkeit und Ehrbarkeit im Wandel) Sorge tragend.“

Aehnlich *G*. Ich meine nicht, dass der Apostel hat sagen wollen: für das Gute soll in der Weise gesorgt werden, dass es alle Menschen sehen und beurtheilen können. *H* hat nicht so ganz Unrecht, wenn er καλὰ modifizirt wissen will durch ἐνώπ. π. ἀνθρ.; er hätte nur nicht übersehen sollen, dass der Apostel nicht von καλὰ schlechtweg, sondern von καλὰ προνοεῖσθαι redet. Es könnte doch sein, dass Jemand nur darum sorgt, dass seine Glaubensgenossen an seinem Verhalten etwas Anstössiges nicht finden möchten, also bei der Einrichtung seiner Handlungsweise sich nicht fragt, was die Menschen überhaupt dazu sagen würden, sondern nur, was diese oder jene darüber urtheilen möchten. Unter den Augen aller Menschen (bildlich geredet) soll er die Prämeditation seiner Handlungen vollziehen, dann würden sie καλά (der Idee des sittlich Schönen entsprechend, löblich) erfunden werden von Allen. Also: „dafür sorgend, dass kein Mensch von uns etwas anderes zu sehen bekommt, als Löbliches“.

v. 18. Τὸ ἐξ ὑμῶν, was ihr dazu thun könnt. Anerkannt wird, dass es oft unmöglich ist, Friede zu haben mit allen Menschen. Nichts desto weniger Vorschrift, von der wir niemals dispensirt werden können. Ob wir Friede haben werden, ist freilich eine andere Frage; Friede halten, steht bei uns; Frieden haben, nicht; es wird auf unsre Mitmenschen ankommen. Diese zum εἰρηνεύειν zu zwingen, geht über unsre Macht und Befugniss. Daher εἰ δυνατόν.

v. 19. Δότε τόπον τῇ ὀργῇ. Die Participien gehen hier in das Verbum finitum über. So nicht selten auch bei Classikern (vergl. die Grammat.) namentlich, wenn sich ein Gedanke von der formellen Coordination mit den vorangegangenen Aussagen gewisser-

maassen ablöst und als ein selbstständiger, besonders zu beachtender Satz auftritt.

Der Ausdruck τόπον δοῦναι τῇ ὀργῇ hat zu mancherlei Auslegungen Veranlassung gegeben. Einige (wie Semler, Cramer, Reiche) verstehen unter ὀργὴ den eigenen Zorn: „lasst ihn nicht ausbrechen; gebt ihm Zeit, so vergeht er“. *M* bemerkt, dass das wohl dem lateinischen irae spatium dare entspreche, aber nicht dem Griechischen τῇ ὀργῇ τόπον διδ.; τόπος sei eben nicht spatium, sondern locus. Noch andre (Schöttgen, Morus, Ammon) erklären ὀργὴ vom Zorn des Feindes, dem man Platz machen, aus dem Wege gehen solle. Mit Recht *M* dagegen, denn nicht eine Klugheitsregel, sondern ein christliches Sittengebot hat der Apostel geben wollen.

*M* selbst erklärt ὀργὴ vom Zorne Gottes „greift nicht durch Selbstrache vor, sondern lasset ihn gewähren und walten“. So die Meisten (von Chrysosth., Augustin bis Luther, Calvin, unter den Neuern Tholuck, Rückert, de Wette, Fritzsche, Philippi), neuerdings auch *G*. Die Bedeutung von τόπον διδόναι in der profanen Gräcität sowohl, als im N. T. (Eph. 4, 27) spricht dafür, auch passt sie am besten zu dem angeschlossenen Citat. Also „macht Platz, lasset Raum der göttlichen Gerechtigkeit!“ Ich trage kein Bedenken, mich dieser Erklärung anzuschliessen.

Der Schriftbeleg ist aus Deut. 32, 35. Der Grundtext heisst: „Mir gehört Rache und Vergeltung“. Die LXX. hat: ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω. Der Apostel citirt also nicht buchstäblich nach der LXX. Ob er das Schriftwort mit einigen Aenderungen hat wiedergeben wollen, ob es ihm nicht auf den Buchstaben, sondern lediglich auf den Gedanken ankam? Dergleichen Fragen sind durch den Umstand ausgeschlossen, dass sich das Citat Hebr. 10, 30 gerade so findet, wie bei dem Apostel. Wenn nun in der Paraphrase des Onkelos die gleiche Form vorkommt, so wird wohl der Meinung beizupflichten sein, dass diese Art, den Vers zu citiren, herkömmlich geworden war.

v. 20. Statt ἐὰν οὖν (T. R.) lesen א., A. B. ἀλλὰ ἐάν. Für den Text. recept. treten nur ein D.* F. G. Tischd.-Gebh. hat ἀλλὰ ἐὰν in den Text aufgenommen, weil es ohne Zweifel die schwerere Lesart ist, nicht ἐὰν οὖν, wie *M* dafür hält — schwerer um desswillen, weil das μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικ. v. 19 bereits in dem ἀλλὰ δότε seinen positiven Gegensatz hat, nunmehr aber in v. 20 ein zweites ἀλλὰ eingeführt wird. Am richtigsten dürfte es sein, dies zweite ἀλλά, weil einem Imperativ (ψώμιζε, πότιζε) vorangehend in andrer Bedeutung aufzufassen (man vergl. Rost-Passow, Winer) etwa als den Gegensatz, von welchem vorher die Rede war, in sich absorbirende, zu entschiedenem Handeln ermunternde Partikel: „so speise denn deinen Feind, wenn ihn hungert“. Oder: „Nein! (sc. nicht rächen, sondern) wenn deinen Feind hungert u. s. w.“ v. 20 entspricht genau der Schriftstelle Proverb. 25, 21 nach d. LXX.

Glühende Kohlen sind dem Orientalen das Bild des penetranten anhaltenden Schmerzes, und insbesondere, nach Maassgabe des Contextes, des Reueschmerzes, wie hier, wo grossmüthiges Wohlthun die Schmerzenskohle häuft (*M* nach Tholuck). Anders Chrysosth., Theodoret, unter den Neuern Hengstenberg: du wirst ihm schwere göttliche Strafe zuziehen. Dagegen schon Proverb. 24, 17. In diesem Sinne bemerkt *G*, hat Paulus die Worte sicherlich nicht citirt; inwiefern wäre denn ein solches Thun ein „Ueberwinden des Bösen durch das Gute" (v. 20). Hitzig erklärt mit Rosenmüller: „du wirst ihm so am wehesten thun und deine Rache befriedigen, während zugleich Jahve deinen Edelmuth befriedigen wird. Dagegen Delitzsch: „wir sagen zwar, dass, wer Böses mit Gutem vergilt, die edelste Rache nimmt; aber geht dies Gutesthun von rachsüchtiger Absicht aus, und bezweckt es, den Gegner empfindlich zu demüthigen, so verliert es allen sittlichen Werth und verwandelt sich in selbstische, hämische Bosheit". Weiter sagt Delitzsch: „das Brennen der aufs Haupt gelegten Kohlen muss ein schmerzlicher, aber heilsamer Erfolg sein; es ist ein Bild der sich selbst schuldigenden Reue (Augustin und Zöckler), auf ein Hervorbringen dieser gerichtet, hat das dem Feinde erwiesene Gute ein edles Motiv". Der Spruch fordert also auf, sich mildthätig und freigebig gegen den nothleidenden Feind zu beweisen, und begründet dies zwiefach, erstens dadurch, dass ihm so sein Unrecht zum Bewusstsein gebracht wird, und zweitens dadurch, dass Gott an so sich bethätigender Feindesliebe Wohlgefallen hat und sie belohnen wird".

v. 21. Abschliessende Regel über das Verhalten des Christen gegen seine Feinde. *M* paraphrasirt: „werde nicht überwunden (zur Rache und Wiedervergeltung hingerissen) vom Bösen (welches wider dich begangen wird), sondern überwinde durch das Gute (welches du dem Feinde erweisest) das Böse (indem du es dahin bringst, dass der Feind, beschämt durch deinen Edelmuth, ablässt, gegen dich zu handeln und dir zum Freunde wird". Dazu *G*: „der wahre Sieg über das Böse besteht darin, dass man vermöge der Hochherzigkeit, mit der man dem Feinde Wohlthaten erweist, das feindliche Verhältniss in ein Verhältniss der Liebe umwandelt. So geschieht es, dass das Gute das letzte Wort hat, dass das Böse selbst ihm als Werkzeug dient; und das ist der Liebe höchstes Meisterwerk".

Wer gegen das Böse mit Bösem ficht, der ist selbst auf den moralischen Standpunkt getreten, welchen er an seinem Gegner verurtheilt: er thut Böses. Noch mehr: er entlehnt die Waffen seinem Feinde, kämpft also nicht einmal mit eignen Waffen; seine Kraft ist darum gebrochen, noch ehe es zur entscheidenden Schlacht kommt. Und doch ist keine Neigung des alten Menschen so andringend, so überwältigend, als die Neigung, dem Feinde Böses zu thun und so Vergeltung zu üben.

Je grösser die Versuchung, desto schwerer der Kampf, aber

desto herrlicher auch der Sieg. Wer dem erbitterten Feinde gegenüber unverrückt im Gutesthun beharrt, der zeigt, dass er im Dienste der heiligen Liebe den höchsten Standpunkt errungen: er ist *τέλειος*.

Wer in dem wunderbaren Organismus des Leibes Christi und in dem Zusammenwirken aller Charismen der einzelnen Glieder zum Wohle (Heile) des Ganzen das absolut Gute (das Heilbringende) *τὸ ἀγαθὸν* erkennt (vv. 3—8); wer in der Liebe der Christen untereinander (vv. 9—13) ein wohlgefälliges Wesen, *εὐάρεστον*, in der alle Menschen, selbst die Feinde umfassenden und damit alles Böse überwindenden Liebe Vollkommenes, *τέλειον* (vv. 14—21) erkannt und in Kraft der Erneuerung, welche der Christensinn wirkt, nicht bloss erkannt, sondern zur Realisirung desselben mitgewirkt hat, der hat in der That und Wahrheit geprüft und erfasst, *τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* (v. 2).

## Capitel 13.

Ob ein Zusammenhang mit Capitel XII stattfindet oder ob ein neues Thema eintritt, das steht in Frage. Nach Tholuck geht der Apostel von den Privatbeleidigungen über zu den vom heidnischen Staate verhängten officiellen Verfolgungen. Sehr richtig bemerkt *G* dagegen, dass im Nachstehenden der Staat nicht als Verfolger betrachtet werde, sondern als Hüter der Gerechtigkeit. *H* will an 12, 21 anknüpfen: die Obrigkeit helfe das Böse mit Gutem überwinden. Schott findet in 12, 19 die Vermittlung zwischen den beiden Capiteln: Gott wird eines Tages richten, aber schon jetzt übt er das Gericht durch die Staatsgewalt. Mit Recht empfiehlt *G*, lieber auf jede Verbindung zu verzichten, statt derartige Verbindungen aufzustellen.

Im Grunde genommen haben diesen Rath schon im Voraus alle diejenigen befolgt, welche nicht an die Textworte des vorangegangenen Capitels, sondern an Thatsachen ausserhalb des Textes anknüpfen, welche den Apostel veranlassten, den Gehorsam gegen die Obrigkeit einzuschärfen. Baur, von der Annahme ausgehend, dass die Römische Gemeinde überwiegend aus Judenchristen bestanden habe, ist der Meinung: der Apostel habe das jüdische Vorurtheil bekämpfen wollen, als seien die heidnischen Obrigkeiten nur Abgeordnete Satans, des Fürsten dieser Welt. Allein die Voraussetzung Baurs trifft nicht zu, auch findet sich keine Spur, dass Paulus einen derartigen national jüdischen Gegensatz im Sinne gehabt. — *M* spricht sich im Sinne Ewald's aus: die stolze Freiheitsliebe der Juden und ihr dadurch erregter tumultuarischer Sinn, welcher besonders seit Judas Gaulonites (Act. 5, 37. Joseph Antiqu. 18, 1. 1) glühte und noch kürzlich in Rom selbst zum Ausbruch gekommen war (Suet. Claud. 25. Cass. Dio 60, 6), verdopple für die Christen die Nothwendigkeit des bürgerlichen Gehorsams, da sie, als

Bekenner des Messias (Act. 17, 6. 7) und von den Heiden als jüdische Secte betrachtet, dem Verdachte revolutionairer Tendenzen sehr blossgestellt waren. Und Rom, der Sitz des Weltregiments selbst, war es nicht vor Allem der Ort, wo sich die Christenschaft durch exemplarische bürgerliche Ordnung hervorthun musste? Daher Pauli ausführliche und nachdrückliche Einschärfung des Gehorsams gegen die Obrigkeit. Im Uebrigen ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden eine Ermahnung des Apostels, schliesslich doch nur durch Rücksichten der Klugheit und Nützlichkeit veranlasst.

Noch weiter geht Weizsäcker, wenn er meint: Alles, was Paulus hier den Christen sage, setze voraus, dass noch keine Verfolgung stattgefunden habe. — Also, wenn eine Verfolgung stattgefunden hätte, würde Paulus nicht so geschrieben haben? Die apostolische Ermahnung hätte ihre Wurzel durchaus nicht im Lehrsysteme, sondern in besondern Verhältnissen und Zeitumständen?

Sehr richtig bemerkt dagegen *G*, dass der Apostel die Frage nach der Stellung der Christen zur weltlichen Obrigkeit von einem Standpunkte aus behandelt habe, welcher für gelegentliche Rücksichtsnahme nicht zugänglich sei, nämlich vom Standpunkte der christlichen Ethik.

Man kann gespannt darauf sein, wie *G* selbst sich den Zusammenhang zurechtlegt. Er überschreibt den Abschnitt 13, 1—10: „das Leben des Gläubigen als Angehörigen des Staats", und erklärt, dass für ihn die Schwierigkeit des Anschlusses gelöst sei. Paulus habe zuerst gezeigt, wie der Christ seinen Leib dem Dienste Gottes opfert, und führe denselben dann nacheinander auf die zwei Lebensgebiete, in denen er die Selbstopferung verwirklichen soll, auf das Gebiet des geistlichen Lebens im eigentlichen Sinne und auf das des bürgerlichen Lebens.

Diese Bipartion ist jedoch von dem Apostel nirgends angedeutet; auch findet sich in Cap. 12 keine Stelle, von welcher aus auf die Pflichten, welche der Christ im bürgerlichen Leben zu erfüllen habe, übergegangen werden könnte. Es ist zwar in 12, 17. 18 von dem Verhalten des Christen gegen alle Menschen, also auch gegen Nichtchristen die Rede, doch nicht von solchen, die er als „Angehöriger des Staats" zu erfüllen hätte, sondern die ihm als Christen obliegen. Somit bliebe stehen, dass der Apostel einen Uebergang von Cap. 12 zu 13 disertis verbis nicht angegeben, dass ferner in Cap. 12 sich kein Textwort findet, an welches Cap. 13 angeschlossen werden könnte. — Der *G*sche Anschluss gehört lediglich der Combination an. Er hat die Hypothese zur Voraussetzung, dass der Apostel die Selbstopferung (eigentlich Leibesopferung) des Christen auf dem Gebiete des geistlichen Lebens im eigentlichen Sinne und dem des bürgerlichen Lebens habe durchführen wollen.

Nun aber ist das Selbst (der *αὐτὸς ἐγώ*) dem Herrn bereits geopfert (cfr. 11, 1); es kann also nur von einer Opferung des Leibes-

lebens, dieser durch das ganze zeitliche Dasein des Christen sich hindurchziehenden gottesdienstlichen Handlung die Rede sein. Dass auch der lebendige Christ noch mit sündlichen Lüsten und Begierden behaftet ist, hebt diesen Canon nicht auf, sintemal diese Ueberbleibsel des alten Menschen mit dem Somatischen an ihm zusammenhängen. Der Christ, insoweit er wirklich Christ ist, erleidet sie, aber er thut sie nicht; auch sind sie ein Gegenstand der fortgehenden Opferung des Leibeslebens. Wie nun der Apostel dazu hätte gelangen sollen, diese Opferung des Leibeslebens auf zwei verschiedene Gebiete zu verlegen, begreife ich nicht. Wenn überhaupt das bürgerliche Leben des Christen von dem geistlichen Leben als ein besonderes unterschieden werden soll, so wird doch die Opferung des Leibes als eine rein geistliche Handlung nicht ohne Weiteres auf das Gebiet des bürgerlichen Lebens übertragen werden dürfen; vielmehr stellt sich die Sache so, dass der Christ als ein solcher, der in seinem geistlichen Leben die *λογικὴ λατρεία* ausgerichtet hat, bez. ausrichtet, an die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens herantritt als Einer, der geistlicher Weise geopfert hat, und nun die Frucht seiner geistlichen Opferung in demselben offenbar werden lässt.

Zumal weiter zu bedenken ist, dass die Opferung des *σῶμα* innerhalb des geistlichen Gebiets nach allen ihren Momenten sich vollenden und die Wirkung erzielen soll, dass der Christ in den göttlichen Willen ganz und voll eintritt, und sich in den Dienst dessen stellt, was er in seinem Leibesleben zu realisiren hat. Dies ist *τὸ ἀγαθόν, εὐάρεστον* und *τέλειον*. Somit bleibt für ein eventuelles Civil-Opfer (venia sit verbo!) nichts mehr übrig; vielmehr ist, wie bereits oben erwähnt, dies die Aufgabe, in allen Lebensverhältnissen, auch in denen des bürgerlichen Lebens als solcher zu erscheinen, der sein Somatisches geopfert, d. i. in den Dienst des Herrn gestellt hat.

Endlich habe ich mancherlei Bedenken gegen Ausdrücke, wie bürgerliches Leben oder Staatsangehörigkeit; sie sind einer Sphäre entnommen, die nicht unmittelbar mit dem Christenthum zusammenhängt, sondern ursprünglich demselben als ein anderes, dem Kosmischen angehöriges Gebiet gegenübersteht. Wenn dies Andere und Fremde der Kirche nach und nach so nahe getreten ist, dass in dem sogenannten christlichen Staat eine Vermischung, ja ich möchte sagen: eine Verschmelzung zweier disparaten Sphären eingetreten ist, so soll man sich hüten, dies moderne Wesen in die apostolische Paränese einzuführen.

Der Apostel redet nicht von unserem Staate, wie er sich namentlich in evangelischen Landen herausgebildet hat; er vertritt nicht die Theorie, nach welcher der Christ den Staatsgewalten unbedingten Gehorsam zu leisten, bez. die Staatsomnipotenz anzuerkennen hat, selbst wenn der Staat sich an Gottes Stelle setzt und

seine Gebote um der von Gott ihm verliehenen Stellung willen, befolgt wissen will, als wären sie Gottes Gebote. Ich sage: diese Staatsangehörigkeit, diese Vergottung des modernen Staates kennt der Apostel nicht.

Was er vor sich hatte, war der heidnische Staat; diesem konnte er die Christen erst recht nicht zum Gehorsam um Gotteswillen verpflichten, zumal in der Gestalt und Auffassung nicht, welche heidnische Wissenschaft und Politik ihm gegeben hatte. Für die vorliegende Frage ist es von Wichtigkeit, auf diesen Staatsbegriff der Alten einzugehen und einige seiner wesentlichen Bestimmungen hervorzuheben. Am ausführlichsten und klarsten hat wohl Aristoteles in seiner Schrift vom Staate den Staatsbegriff der Griechen und Römer entwickelt. Ihm ist der Staat der Organismus des gesammten Volkslebens, darum alle und jede Thätigkeit umfassend, auf jede einwirkend und sie bestimmend, allmächtig. Eine vom Staate unabhängige Religion, bez. Religionsübung existirt nicht. Der heidnische Staat hat im religiösen Mythus seine Grundlage; in den mythischen Ritualien und deren Anwendung auf die einzelnen Momente des Familien- und Volkslebens die Weihe seiner Existenz und Wirksamkeit. Im Grunde genommen ist daher jeder heidnische Staat theocratisch eingerichtet; seine Religion Staatsreligion. Fremde Culte im heidnischen Staate waren als Anomalie nur gegen ausdrückliche Erlaubniss der Staatsbehörden geduldet; sie bildeten dann neben der Staatsreligion eine religio licita. Inwieweit die religio licita eine Dispensation von den Formen der Staatsreligion in sich schloss, soll hier nicht weiter erörtert werden. Jedenfalls bestand die Verpflichtung der Staatsangehörigen zur Anerkennung und Uebung der Staatsreligion als Regel. Wenn nun auch in Anbetracht der mancherlei fremden Culte, welche um die Zeitenwende herum in Rom eingeschleppt wurden (ich erinnere an den Dienst der idäischen Mutter), ferner mit Rücksicht auf die vergeblichen Versuche etlicher Consuln, durch Gewaltmaassregeln die Staatsreligion als Grundlage der Verfassung aufrecht zu erhalten, bei Ertheilung der civitas Romana nur gewisse politische Rechte, nicht aber Obedienz gegen die römischen Religionsübungen in Frage kamen, so würde nichts desto weniger die volle Staatsangehörgkeit in thesi auch die Verpflichtung zur Anerkennung der staatlichen Religionsübung, also des Götzendienstes in sich geschlossen haben.

Somit giebt der Apostel seine Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit nicht den Christen als Staatsangehörigen, sondern als solchen, die genöthigt sind, im heidnischen Staate zu leben, und die daher nicht umhin können, zu heidnischen Behörden Stellung zu nehmen. Es konnte ja geschehen, dass römische Christen zugleich römische Bürger waren, aber nicht für Christen, sofern sie Staatsbürger waren, sondern für alle Christen insgemein, welche heidnischen Behörden unterstellt waren, hat der Apostel seine Vorschriften gegeben. Daher ist es mindestens unangemessen, ja verwirrend zu

sagen: der Apostel habe von der Selbstopferung nicht bloss im geistlichen, sondern auch im bürgerlichen Leben reden wollen.

Dem Apostel ist der Organismus des Lebens in Christo, d. i. die christliche Gemeinde Alles; sie ist die Grundform des Reiches Gottes auf Erden. Ausserhalb der Gemeinde ist nur *κόσμος*. In dem *κόσμος* findet nun der Apostel Könige und obrigkeitliche Behörden (1 Tim. 2, 2). Er weiss, dass, so lange Christen im *κόσμος* zu leben haben, eine Beziehung zu ihnen nicht zu umgehen ist, und dass daher ihm als Apostel obliegen dürfte, diese Beziehungen zu ordnen. Daher das 13. Cap. vv. 1—7. Wir haben in Folge dessen eine Erweiterung der christlichen Ethik vor uns — Vorschriften, die sich nöthig machen, weil die Gemeinden sich nicht ausserhalb des *κόσμος*, sondern in demselben zu entwickeln haben.

Damit ist die Frage nach dem Anschluss von Cap. 13 an Cap. 12 beantwortet. Andre Fragen, ob die *ἐξουσίαι* nicht auch Pfleger und Hüter der heidnischen Cultuseinrichtungen waren, ob darum die Verpflichtung zu stricter Obedienz (v. 1) nicht ihr Bedenkliches hatte, ferner, wie doch nur von heidnischen Obrigkeiten gesagt werden konnte, dass sie Gottes Stiftung seien (v. 1), werden am besten bei Auslegung des Textes zur Erörterung kommen.

v. 1. D*. F. G. lesen: *πάσαις ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτάσσασθε. Ἀπὸ θεοῦ* T. R. mit D. E. F. G. Tischd. (2), gebilligt von *M-G*. Dagegen lesen *ὑπὸ θεοῦ* ℵ. A. B. L. P. von Griesbach empfohlen, von Lachmann, Tischd. Gebh. in den Text aufgenommen. — Hinter *οὖσαι* hat Elzevir *ἐξουσίαι*, von allen neueren Ausgaben auf Grund von ℵ. A. B. D. F. G. weggelassen.

Den Artikel vor dem zweiten *θεοῦ* hat T. R. mit ℵ^c. B. J. und vielen minusc.; dagegen A. D. E. F. *θεοῦ* ohne Artikel. Für Streichung *M-G*; weggelassen von Tischd.-Gebh. — Ich meinestheils halte aus den später beizubringenden Gründen *ὑπὸ θεοῦ* an erster Stelle, und *ὑπὸ τοῦ θ.* an zweiter für die richtige Lesart.

Unter *πᾶσα ψυχὴ* ist nach *M* der Mensch nach seinem Seelenwesen zu verstehen, vermöge dessen er Lust und Unlust bewusst empfindet und die entsprechenden Triebe hegt. Besser *G*: der Apostel wolle darauf hinweisen, dass es sich um eine naturgemäss jedem menschlichen Wesen obliegende Pflicht handle. Soviel ich sehe, soll *ψυχὴ* als die allgemeinste Bezeichnung eines menschlichen Wesens jede anderweite Bestimmtheit ausschliessen. Jedes menschliche Wesen, wess Standes und Herkommens, welcher Religion und welcher Nationalität es sein mag, soll unterthan sein u. s. w. Der Ausdruck ist allerdings nicht ohne rhetorischen Beigeschmack. — Man vergleiche unser „Jedermann".

*Ἐξουσίαις ὑπερεχ.* nach *M*: hochstehenden Obrigkeiten (ohne Artikel); nach *G*: den höheren Gewalten. Ich halte dafür, dass durch das nachgestellte Particip *ὑπερεχ. ἐξουσίαι* einen attributiven Zusatz empfängt, also Gewalten oder Mächte, welche

höher stehen, übergeordnet sind. Im Grunde genommen drückt unser deutsches Wort Obrigkeit die ἐξουσ. ὑπερεχ. vollständig aus; der Zusatz: „die Gewalt über uns hat“ oder „die uns vorgesetzt ist“ ist also pleonastisch.

*Οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπό (ἀπό) θεοῦ.* Es macht für den Sinn keinen geringen Unterschied, ob *ἀπὸ* oder *ὑπὸ θεοῦ* gelesen wird.

*Ἀπὸ* ist die Präposition des Woher? Das Nomen mit *ἀπὸ* erscheint in formeller Beziehung als der substantielle Grund, aus welchem etwas herkommt; *ἀπὸ* bezeichnet also die Herkunft, Abstammung eines von seinem Grunde getrennten Gegenstandes. Die weitere Anwendung von *ἀπὸ* in materieller Beziehung ergiebt sich hieraus von selbst; die Herkunft bestimmt meist auch die Art oder Beschaffenheit eines Gegenstandes. Immer aber ist das Nomen mit *ἀπὸ* als zuständlich, inactiv aufgefasst, mag es auch im Uebrigen ein persönliches Wesen bezeichnen.

*Ὑπὸ* ist die Präposition des Wodurch? Das Nomen mit *ὑπό*, mag es eine Person oder Sache sein, erscheint als bewirkende Ursache, ist also stets thätig, als die der Thatsache immanente, das Factische an ihr bestimmende Kraft. Die Grundbedeutung von *ὑπό* = Unter ist in dieser abgeleiteten leicht erkennbar; die Präposition drückt das einer Erscheinung zu Grunde liegende, Wirkende, die causa efficiens oder movens aus. Man könnte sagen: *ἀπὸ* steht vor der causa materialis, *ὑπὸ* vor der causa efficiens. — Um die Tragweite dieses Unterschieds zu illustriren, mache ich darauf aufmerksam, dass die heidnischen Könige und Fürsten von ihrer Macht behaupteten: sie sei göttlichen Ursprungs, *ἀπὸ θεοῦ*. Ganz dasselbe würde der Apostel hier von der *ἐξουσία* im Allgemeinen sagen, wenn *ἀπὸ θεοῦ* die richtige Lesart wäre. Gewalt stets von Gott her, etwa: Ausfluss der göttlichen Majestät, so könnte das *ἀπὸ θεοῦ* gedeutet werden; die heidnischen Fürsten hatten eben nur diesen und keinen andern Grund, wenn sie ihre Macht als Emanation aus ihrer Geschlechtsverwandtschaft mit den Göttern herleiteten.

*Ὑπὸ θεοῦ* würde Gott nicht als den substantiellen, sondern als den historischen Grund der obrigkeitlichen Gewalt bezeichnen. Gott verleiht die Macht, er ist die bewirkende Ursache aller Machtstellung, und zwar nicht in der Weise, dass letztere ein Trennstück ist aus seiner absoluten Machtfülle (*ἀπὸ τοῦ θ.*), sondern eine freie Gabe, welche ihr Vorhandensein einem Acte der göttlichen Weltregierung verdankt.

Es ist für mich keinem Zweifel unterworfen, dass der Apostel die obrigkeitliche Gewalt nicht als eine Institution göttlicher Wesenheit, sondern göttlicher Stiftung und Verleihung bezeichnen will. Die Lesart *ἀπὸ* dürfte daher nicht in einem Versehen der librarii, sondern in einer von heidnischen Anschauungen über Wesen und Ursprung der obrigkeitlichen Gewalt beeinflussten Correctur ihren

Grund haben. Wenn ausserdem die Lesart ὑπὸ θεοῦ die drei ältesten Handschriften für sich hat, so trage ich kein Bedenken, mich dafür auszusprechen.

Allerdings ist εἶναι ὑπό τινος eine im N. T. nur noch einmal vorkommende Verbindung, nämlich Act. 23, 30: (ἐπιβουλήν) μέλλειν ἔσεσθαι ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων; auch hier sollen die Juden als die causa efficiens der ἐπιβουλὴ bezeichnet werden. Jedenfalls gehört die Phrase der Paulinischen Breviloquenz an; es ist der in ὑπὸ latente Begriff des Gegebenseins, Veranlasstseins zu ergänzen.

Ich lese ferner auf die Auctorität des Vatican. und Sinait. hin den Artikel vor dem zweiten θεοῦ. Dieser ist nämlich anaphorisch zu verstehen: „von dem Gotte, von welchem alle Macht verliehen wird“, wie in dem Satze vorher gesagt war.

*Αἱ δὲ οὖσαι.* Das δὲ knüpft an, setzt die Argumentation fort. „Gehorsam ist zu leisten, weil es keine Gewalt giebt, die nicht von Gott verliehen worden, die thatsächlich (wirklich) vorhandenen Gewalten aber von dem Gott (dess die Macht ist) geordnet sind.“ Das erste Argument ist ein allgemeiner Satz und gilt von aller Gewalt, das zweite Argument geht auf die Stellung, welche die obrigkeitlichen Gewalten (vom Staatsoberhaupte ab bis zum letzten Staatsdiener) einnehmen; nicht bloss die obrigkeitliche Gewalt als solche, sondern auch die verschiedenen Abstufungen, bez. Ordnungen derselben sind göttlicher Institution.

Also auch die heidnischen Obrigkeiten göttlicher Einsetzung! Wie ist das zu verstehen, wie zu vereinigen mit dem Worte des Apostels Act. 14, 16: dass Gott in den verflossenen Zeiten habe alle Heiden ihre eignen Wege wandeln lassen? Darauf ist zu antworten, dass Gott den Heiden den Weg des Heils nicht offenbart, nicht durch prophetische Verkündigung, wie solches in Israel geschehen, in die Entwicklung der Völker eingegriffen hat. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass er sich den Heiden gegenüber des Weltregiments begeben habe. Wenn die Sünde des Menschengeschlechtes, bez. die Unterstellung des κόσμος unter den Fluch der Sünde nicht die Wirkung haben sollte und durfte, die Geschichte der Welt und ihrer Insassen der Anarchie Preis zu geben, so musste die Weltregierung Gottes fortbestehen, aber selbstverständlich unter denjenigen Modificationen, welche die Sünde nöthig macht. So konnte es geschehen, dass das Gesetz der Vergänglichkeit und des Todes in die Welt, wie sie jetzt ist, eingefügt wurde, ja dass die Himmelsmächte, welche den Fortbestand der Welt in ihrer dermaligen Verfassung zu hüten haben, zu Wächtern dieses Gesetzes bestellt wurden. Also was die mit der Hut der gegenwärtigen Weltordnung betrauten Himmelsmächte betrifft, so sind sie göttlicher Einsetzung trotz der Unterstellung unter die Folgen des Fluchs. Genau so verhält es sich mit den heidnischen Obrigkeiten, dass sie göttlicher Einsetzung sind, trotzdem ihre Stellung bestimmt

und beschränkt ist durch kosmische und historische Verhältnisse, unter welchen sie ihres Amtes zu warten haben.

Nichts desto weniger durften diese Beschränkungen nicht von der Art sein, dass Christen dadurch von Gewissenswegen behindert wurden, ihnen unterthan zu sein. Der Apostel sagt auch von den heidnischen Obrigkeiten, dass sie seien *φόβος τῶν κακῶν ἔργων, διάκονοι ἡμῖν εἰς τὸ ἀγαθόν.* Er sieht sie an als Vertheidiger und Vollstrecker von Rechtsgrundsätzen, welche auch die Christen als solche anzuerkennen haben. Man könnte fragen, woher den heidnischen Obrigkeiten diese Rechtskenntniss ferner, ob dieselbe als absolut oder nur als relativ aufzufassen sei? — Es liegt auf der Hand, dass Heiden nur insoweit des göttlichen Rechtes kundig sein konnten, als dies möglich war für solche, welche Götzen anbeteten. Der Einfluss der Religion auf die Rechtsanschauungen des Volks ist unleugbar. Wir können das für Heiden erkennbare Recht nur von der Grundlage des von der Sünde noch nicht völlig zerstörten Gottesbewusstseins aus begreifen. Doch würde dieser Rest des Göttlichen im Menschen zur Bildung eines Rechtssystems nimmermehr ausgereicht haben, wenn nicht die dem Zustande des sündigen Menschen correspondirende Aussenwelt sich gewissermaassen als Verkörperung des natürlichen Rechts den Heiden unter die Augen gestellt und als Norm für die socialen Satzungen dargeboten hätte. Mit andern Worten: das heidnische Rechtsbewusstsein und die heidnische Rechtsbildung standen in genauester Beziehung zu den kosmischen Verhältnissen.

Wenn nämlich Gott den Fortbestand des *κόσμος* im Interesse der Heilsvorbereitung und Heilsvollendung wollte, so hat er auch den Fortbestand eben desselben Geschlechtes gewollt, um desswillen der *κόσμος* erhalten bleiben sollte. Fortbestand, bez. Erhaltung können aber nur stattfinden, wenn die dazu erforderlichen Gesetze und Ordnungen vorhanden sind und in Kraft bleiben. Irgend welche Gesetze und Ordnungen mussten also auch die historische Entwicklung der Völker durchwalten. Nur hatte bei der Menschengeschichte noch der Factor der Freiheit mit einzutreten, welchem dann auf Seiten Gottes die specielle Führung der betreffenden Völkergruppen entsprach, denn eben dies brachte die Freiheit mit sich, dass nicht, wie im *κόσμος* das Verhältniss der Himmelskräfte zu einander ein constantes blieb, so auch das geschichtliche Verhältniss der Völker zu einander und unter einander ohne Veränderung fortdauerte, sondern dass verschiedene Gruppirungen in den Völkermassen eintraten, je nachdem die göttliche Weltregierung der freien Entfaltung des Menschengeschlechts gegenüber sich zum Einschreiten veranlasst fand und demgemäss bestehende Conglomerate sprengte, um in anderweiten Zusammenfassungen neue Entwicklungsphasen anzubahnen. Das hatte selbstverständlich seine Einwirkung auf die Machtverhältnisse der Regierenden wie der Obrigkeiten. Es traten Verschiebungen, Aenderungen ein. Nichts desto weniger waren alle

diese Aenderungen von Gott gesetzt, so zwar nicht, dass Gott ein neues, heilkräftiges Ferment in die Völker warf — er liess vielmehr alle Heiden ihre eignen Wege gehen — sondern so, dass, wenn das Maass der Sünde eines Volkes erfüllt war, er dasselbe entweder in seiner eigenen Schlechtigkeit untergehen liess oder der Gewalt eines andern, nicht minder sündigen Volks unterwarf, um so die Fortentwicklung der Völker aus Sünde in Sünde zu der Anerkennung der für die Annahme des Heils absolut nothwendigen Wahrheit zu führen, dass der Mensch aus eigner Kraft und Vernunft sich aus seinem Todeselende nicht erretten könne.

Doch ich lenke wieder in den verlassenen Weg ein. Wille Gottes also ist der Fortbestand der kosmischen, wie der historischen Verhältnisse auf Zeit. Darum auch der Fortbestand der Mittel, welche zur Erhaltung des Ganzen erforderlich sind. Diesem Gotteswillen entspricht denn auch der Selbsterhaltungstrieb der Staaten und Völker, ja dieser Trieb ist eine physische Satzung in jedem Menschenherzen. Prüft man die heidnische Gesetzgebung auf ihr letztes Motiv, auf ihre Grundgedanken, so wird man finden, dass sie in allen ihren Paragraphen nur das Eine will: Zusammenfassung, Erhaltung des Volks, bez. aller seiner organischen Momente, seiner Gemeinden und Familien in einem alle demselben immanenten Kräfte gedeihlich entwickelnden Organismus. — Wir erkennen nunmehr, dass Leben, Eigenthum, Ehre, Familie von aller Gesetzgebung, auch der heidnischen zunächst ins Auge gefasst und dem Schutze der Staatsgewalt unterstellt werden musste, um die erste und nothwendigste Bedingung aller Entwicklung, Sicherung und Schutz gegen Willkür und gegen Gewalt zu erzielen. In diesem Stück steht auch die heidnische Gesetzgebung auf Gottes Willen, ja zu diesem Zweck hat Gott sie gesetzt und erhalten als intermediaire Instanz für seinen Welterhaltungsplan. So folgt denn aus v. 1 sofort

v. 2. Ἀντιτάσσεσθαι τῇ ἐξουσίᾳ eigentlich sich der (obrigkeitlichen) Gewalt entgegenstellen, dagegen auflehnen. Ἀνθεστηκέναι τινὶ sich einer Person oder Sache widersetzen. Ἑαυτοῖς wird von *M* als Dat. incommodi gefasst: „zu ihrem Verderben". Es genügt die einfache dativische Bedeutung festzuhalten: sie werden sich selbst Gericht (Verdammniss) zuziehen oder für sich selbst Gericht empfangen. Die Aufsässigen nämlich sprechen ein κρῖμα aus gegen die Obrigkeit, als sei sie ungerecht oder als fordere sie Unterwürfigkeit, ohne dazu befugt zu sein. Weit entfernt, dass durch diese Widersetzlichkeit eine Art Gerichtsact über die Obrigkeit vollzogen würde, werden sie vielmehr sich selber richten oder Verdammniss für sich selber erlangen, und zwar von denen, welche Hüter sind über Gottes Ordnung, von den ἄρχοντες v. 3. Somit ist von einem κρῖμα die Rede, welches bereits hier zeitlich vollstreckt wird. Reiche versteht irrthümlich κρῖμα von der ewigen Strafe. Philippi will sich nicht entscheiden. *G* hatte schon zu v. 1 die Frage aufgeworfen: wie sich der Christ wohl zu verhalten haben

möchte in Zeiten der Revolution, wenn eine neue Macht sich gewaltsam an Stelle der alten setzt. *M* bezeichnet richtig dergleichen Fragen als Casualfragen, deren Berücksichtigung der Apostel nicht für nöthig erachtet habe. Dennoch wird jeder aufrichtige Christ, zumal in unsrer Zeit, in welcher so häufig Verschiebungen der Machtverhältnisse, wenn auch nicht immer auf dem Wege der Revolution vorkommen, das Verlangen haben, sich über sein Verhalten auf Grund des apostolischen Wortes zu orientiren, wenn von ihm Obedienz gegen eine Macht verlangt wird, welche durch Anwendung kriegerischer Gewalt zur Herrschaft gelangt ist. Als feststehend ist mit *M* anzusehen, dass nach apostolischer Lehre jedwelche Obrigkeit, wenn sie einmal factisch besteht, als göttlich verordnet betrachtet werden soll, da sie nicht ohne Gottes effectiven Willen zum Vorhandensein gekommen ist, auch die tyrannische oder usurpatorische nicht, wenn gleich diese nach Gottes Rathschluss vielleicht nur eine temporaire und präparatorische Bestimmung hat. Von diesem Gesichtspunkte aus, sagt *M*, gehorcht der Christ aber auch nicht der menschlichen Willkür, sondern dem Willen Gottes, welcher — im Zusammenhange mit seinem der menschlichen Einsicht unzugänglichen Regierungsplane — auch den unwürdigen und unrechtmässigen Herrscher als *οὖσα ἐξουσία* zur Erscheinung gebracht und zu seinem Organe gemacht hat. Es versteht sich übrigens von selbst, dass der Christ bei keiner revolutionairen Agitation oder Action mitzuwirken hat, so entschuldbar sie auch zu sein scheint, denn ein derartiges Entgegentreten kann niemals ohne Sünde geschehen, deren der Christ sich nicht theilhaftig machen darf. Dagegen hat er nach der allgemeinen Vorschrift in den vv. 6. 7 sich nicht zu entziehen, wenn es gilt, die bestehende Obrigkeit zu unterstützen, denn er unterstützt damit nicht das der bestehenden Macht möglicher Weise anklebende Unrecht, sondern die Ordnung Gottes, kraft welcher eben diese Obrigkeit ihm vorgesetzt ist.

Wird somit die stricte Obedienz auch in Zeiten innerer Unruhen und revolutionairer Wirren vom Christen verlangt, so stellt sich die Sache denn doch anders,, wenn die Obrigkeit Gehorsam gegen Anordnungen fordert, welche dem klaren Willen Gottes widersprechen. Der Christ hat an dem Vorbilde Christi und der Apostel, sowie der gesammten Blutzeugen die Norm seines Verhaltens. Dass die von Gott selbst eingesetzte Obrigkeit widergöttliche Befehle erlassen kann, liegt eben darin, dass sie weltliche Obrigkeit ist. Der Christ steht ihr gegenüber als Genosse eines Reiches, welches dazu bestimmt ist, an die Stelle der Weltreiche sich selbst zu setzen, und darum in Conflict mit der bestehenden Macht treten muss, sobald sie etwas sein und gelten will wider Gott. Aber auch in solchen kritischen Fällen, in welchen die weltliche Obrigkeit Gliedern des Gottesreichs gebietet, was sie ohne Verletzung des Gewissens nicht thun können, befinden sich die Christen nicht im Stande der activen Auflehnung, sondern des passiven Widerstandes um Gottes

willen, fechten nicht das göttliche Recht der Obrigkeit an, sondern beanstanden nur an diesem Theile ihre Competenz, im Uebrigen ihre Unterordnung auch im Conflictsfalle dadurch bethätigend, dass sie Leib und Leben der Obrigkeit zur Verfügung stellen.

v. 3. T. R. liest mit D***. E. J. τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ τῶν κακῶν. Dagegen lesen mit ℵ. A. B. D. F. G. P. Lachm., Tischd., Fritzsche auch *M* und *G* τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ, ἀλλὰ τῷ κακῷ.

Zur Sache bemerkt *G*: „Mit dem guten Werk ist nicht die Unterthänigkeit gemeint, noch mit dem bösen Werk die Empörung. — Die Obrigkeit hat es mit dem Werk (collectivisch für äussere Handlungen, Werke) zu thun, nicht mit der Gesinnung. Das gute Werk ist die gute Handlungsweise, das böse Werk die böse.“ Ueber den Zusammenhang mit v. 2 sagt *M*: „κρῖμα λήψονται wird begründet, insofern die Obrigkeit die Vollzieherin ist“. Damit wäre denn aber doch das ἀνθεστηκέναι als das böse Werk, als das eigentliche Verbrechen bezeichnet. Nun aber soll nicht dies begründet werden, dass das ἀνθεστηκ. als solches strafbar ist, sondern das ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται war zu begründen. Der Aufsässige wird jedesmal das Verfahren der Behörde als ein übles, als ein κακὸν bezeichnen, gegen welches zu reagiren er ein Recht hat. Dies wird er dann thun, wenn die Obrigkeit in der Lage gewesen ist, gegen ihn vorzugehen, wenn sich also ihm gegenüber die ἄρχοντες als zu fürchtende (φόβος) erwiesen haben. Hätte die Obrigkeit ihm nur erwiesen, was ihm wohlgefiel, so würde er schwerlich ihr entgegengetreten sein.

Da nun aber die ἄρχοντες principiell nur dem bösen Werk ein Schrecken sind, nicht dem guten, so zeigt der Aufsässige, dass er die Obrigkeit wegen seines bösen Thuns zu fürchten hatte. Darum konnte er nicht für sie sein. Somit spricht er sich selbst das Urtheil — aus seiner Auflehnung kann nur für ihn selbst ein Verdammungsurtheil hervorgehen, nicht für die Obrigkeit. Hätte er Gutes gethan, so würde für ihn jeder Grund der Auflehnung weggefallen sein.

Dass die Gedanken des Apostels eben diese sind, und keine anderen, zeigt das Folgende.

Die gewöhnlichen Textausgaben (auch Tischend.-Gebh.) setzen hinter ἐξουσίαν ein Fragezeichen. Dagegen *M*: „der Satz selbst ist nicht fragend, sondern der auch im Classischen sehr gangbare conditionale Vordersatz in kategorischer Form“. So ist es. Ἔπαινον Lob, nicht Lohn. Es wird jede Veranlassung, sich der Obrigkeit gegenüber feindselig zu verhalten, wegfallen. Ehrenvolle Functionen, von denen *G* redet, sind auszuschliessen. Wer Gutes thut, hat Lob von der Obrigkeit, denn die Obrigkeit erachtet ihn für einen guten Unterthan und ist mit ihm zufrieden. Es wäre denn doch nicht recht ausführbar, dass jeder, der Gutes thäte, nun auch ehrenvolle Staatsämter empfangen müsste. — Das recht sachgemässe Corollarium, welches *G* dem Verse anhängt, will ich doch hierher setzen. „Es kann nun allerdings“, so sagt er, „vorkommen, dass der recht-

schaffene Mann der Strafverfolgung durch das Gesetz verfällt oder der ungerechten Behandlung seitens der obrigkeitlichen Macht preisgegeben wird. Allein es bleibt doch dabei, dass in diesem Falle nicht das Gute als Gutes bestraft wird. Ein ungerechtes Gesetz oder eine tyrannische Gewalt geben derselben fälschlicher Weise den Schein des Bösen; und das Ergebniss dessen, was man so ungerechter Weise hat erleiden müssen, wird sicherlich das sein, dass jenes Gesetz gebessert und jene Macht gestürzt wird. Nie hat eine Macht die Bestrafung des Guten und die Belohnung des Bösen als Grundsatz aufgestellt, denn damit würde sie sich selbst zerstören".

v. 4. Begründung des ἔπαινον ἕξεις. Indem sie Lob spendet und damit dir wohl (Gutes) thut, handelt die ἐξουσία recht eigentlich in ihrem von Gott empfangenen Beruf, denn sie ist Gottes Dienerin, dir zu gut. — Wenn *G* so umschreibt, dass die Obrigkeit ein zum Wohl jedes Bürgers eingesetztes göttliches Amt sei und dass sie, möge sie auch in der Anwendung im Einzelnen fehlgreifen, doch niemals im Princip den ihr gewordenen Auftrag, die Gerechtigkeit zur Herrschaft zu bringen, verleugnen kann, so giebt er dem Paulinischen Gedanken doch wohl eine seinen Privatanschauungen zu stark angenäherte Form. *Εἰκῇ* ohne Grund und Zweck, zum Schein, als blosse Decoration. — *Μάχαιρα* nicht der Dolch, wie *M* richtig bemerkt, welchen die Römischen Imperatoren, bez. deren Stellvertreter als Zeichen ihres jus vitae et necis zu tragen pflegten (Aurel. Vict. 13); im N. T. ist stets das Schwert gemeint. Auch bei Profanscribenten wird das Tragen des Schwertes (Philostr. vita Ap. 7, 16) als Insignie der Gewalt über Leben und Tod von den Obrigkeiten prädicirt. Sie trugen es selbst, bei feierlichen Aufzügen wurde es ihnen vorgetragen. Aehnliches hat sich bis in die neueste Zeit erhalten. So findet sich unter den Insignien der kaiserlichen Gewalt auch das Reichsschwert. — Ueber den Unterschied von *φέρω* und *φορέω* giebt Lobeck ad Phrynich. (S. 585) Folgendes: *φέρω* actionem simplicem et transitoriam, *φορέω* autem actionis ejusdem continuationem significat, verbi causa *ἀγγελίην φέρειν* est alicujus rei nuncium afferre Herod. III, 53 et 122. V, 14 *ἀγγελίην φορέειν* III, 34 nuncii munere apud aliquem fungi." Also momentanes Tragen = *φέρειν*; perpetuirliches *φορεῖν*.

*Ἔκδικος εἰς ὀργὴν* rächend behuf Zornes (zu Zornvollziehung) für den, der das Böse thut. So *M*. *G* umschreibt: „Rächer von Amtswegen, um den Forderungen zu genügen, welche der Zorn Gottes, der allein vollkommen heilige erhebt." Beide gegen de Wette, welcher den Zusatz *εἰς ὀργὴν* überflüssig und lästig findet. Ich meine, dass weder der Eine, noch der Andere den Ausdruck *ἔκδικος* richtig gefasst hat. *Ἐκδικεῖν τινα* heisst seiner Grundbedeutung nach: jemanden so stellen, dass die *δίκη*, (Recht, Anklage u. s. w.), welche er in Beziehung auf andere oder andere in Bezug auf ihn haben, in Wegfall kommt, also Jemanden klaglos

stellen, ihn zu seinem Rechte verhelfen; ἐκδικεῖν mit dem Accus. der Sache (wie 2 Cor. 10, 6. παρακοήν; Apoc. 6, 10 αἷμα) heisst die δίκη, welche einer Sache anhaftet, wegschaffen. Absolut gesetzt heisst ἐκδικεῖν Recht und Gerechtigkeit schaffen, das Recht wahrnehmen (in Betreff einer über das Unrecht zu verhängenden Strafe); daher ἔκδικος einer, der das Recht wahrnimmt, im Griechischen oft soviel als σύνδικος Rechtsanwalt, wobei man allerdings sich vor der Beschränkung dieses Begriffs auf blosse verbale Wahrnehmung des Rechts in Gemässheit erhaltenen Auftrags zu hüten hat. Also ἔκδικος Einer, der die δίκη thatsächlich fortschafft. Ebenso ist ἐκδίκησις nicht geradezu Rache, sondern Wahrnehmung des Rechts. Man überzeugt sich nun leicht, dass, da die Wahrnehmung des Rechts in sehr verschiedenem Betracht erfolgen kann, ἔκδικος noch eines besondern Zusatzes bedarf, wenn es Jemanden bedeuten soll, welcher zur strafrechtlichen Verfolgung einer Sache gesetzt ist. Der Apostel hat eben zu diesem Zweck εἰς ὀργὴν als Näherbestimmung hinzugefügt. Die Obrigkeit ist Gottes Dienerin in Beziehung auf die Wahrnehmung der Strafgerechtigkeit (ὀργή) Gottes d. i. als Vollstreckerin des Zornes Gottes (d. i. des Strafgerichts Gottes) an dem, der das Böse thut.

Zur Sache bemerkt *M*: „die Stelle beweist, dass die Aufhebung der Todesstrafe der Obrigkeit eine Gewalt entzieht, die ihr neutestamentlich entschieden bestätigt ist, und die sie (darin aber liegt die höhere Schranke der Verantwortlichkeit dieser Gewalt) als Gottes Dienerin zu üben hat.“

Gegner der Todesstrafe haben behauptet, der Ausdruck μάχαιραν φορεῖ schliesse in der Idee des Apostels nicht den Begriff der Todesstrafe in sich; das Schwert wäre ganz einfach das Bild der Strafgewalt im Allgemeinen, ohne dass daraus eine Beziehung auf die Todesstrafe im Besondern folgen würde. Man wird wohl Philippi beistimmen müssen, wenn er darauf entgegnet: man könne doch von der Strafgewalt nicht gerade diejenige Strafart ausschliessen, von welcher das dieses Recht darstellende Bild genommen ist. — Aehnlich, wie *M*, äussert sich *G*: „die Todesstrafe war die erste Pflicht, welche dem Staat im Augenblicke seiner göttlichen Gründung auferlegt wurde 1 Mos. 9, 6. Gerade die hohe Achtung vor dem menschlichen Leben ist es, was in gewissen Fällen die Opferung des menschlichen Lebens gebietet. Es handelt sich dabei nicht um das, was etwa der Gesellschaft nützlich oder schädlich ist, sondern darum, das menschliche Gewissen zu erhalten auf der Höhe des Werthes, den Gott selbst der menschlichen Person beilegt.“

v. 5. Man muss dem Staate sich unterwerfen vermöge eines Gewissensprincips (*G*). *M*: „die Nothwendigkeit, der Obrigkeit zu gehorchen, wird hier als eine nicht bloss äusserliche, sondern auch sittliche characterisirt“.

Darauf werden dann allerhand Thesen über den Staat gebaut: dem Staate liegt ein göttliches Princip zu Grunde; der Staat ist

eine wesentlich sittliche Anstalt. „Man hat darauf zu achten, sagt *G*, dass der Apostel, indem er den Gehorsam auf das Gewissen gründet, demselben eben durch dieses seine Schranke zieht. Gerade deswegen, weil der Staat im Namen Gottes regiert [der moderne auch?] bleibt, wenn er etwas dem Gesetze Gottes Widersprechendes befehlen sollte, nichts anderes übrig, als ihm den Widerspruch zwischen seinem Verhalten und seinem Beruf zum Bewusstsein zu bringen, und zwar dadurch, dass man dem göttlichen Princip des Staates noch seine Huldigung darbringt in dem Respect, mit welchem man seinen Protest ausspricht, und in der Ruhe, womit man die auferlegte Züchtigung annimmt". So *G*. Jedoch ist, was er sagt, cum grano salis aufzunehmen. Der Apostel handelt nicht vom Staate, sondern von der heidnischen Obrigkeit, die nicht ohne Weiteres mit dem heidnischen Staate zu identificiren ist. Auch ist es eine auf unrichtiger Auffassung der *συνείδησις* beruhende Meinung, dass der Apostel hier den Staat auf das Gewissensprincip stelle. Ich habe mich über *συνείδησις* zu Röm. 2, 15 ausgesprochen und dort des Weitern ausgeführt, dass das N. T. von der heidnischen bez. stoischen *συνείδησις* als dem angebornen Sittenprincip im Menschen etwas nicht weiss, sondern dass allemal eine Bestimmtheit des innern Lebens, das Bewusstsein im Gegensatz zu dem äusserlichen Thun gemeint sei. So hat auch hier der Apostel dem Gehorsam aus blosser Furcht vor der Strafe (*διὰ τὴν ὀργήν*) den Gehorsam des inwendigen Menschen (*διὰ τὴν συνείδησιν*) entgegengestellt. Es giebt einen Gehorsam, der rein äusserlich, in knechtischer Weise geleistet wird, während das Innere sich davon abwendet, einen Gehorsam also, von welchem das Innere nichts wissen will. Zu der rechten Unterthänigkeit gehört nicht bloss legales Handeln, sondern innere Zustimmung d. h. eine Unterthänigkeit, mit welcher der innere Mensch von Herzensgrund einverstanden ist (*διὰ τὴν συνείδησιν*). Auch Theodoret's *διὰ τὴν συνείδησιν* = *διὰ τὸ πληροῦν τὰ προσήκοντα* beruht auf dem heidnischen Begriff vom Gewissen.

v. 6. *Τελεῖτε* wird imperativisch und indicativisch aufgefasst. Imperativisch unter andern von Tholuck, Klee, Reiche, Köllner, zuletzt von *H*. Dagegen ist, wie *M* bemerkt, dass in v. 7 nicht noch einmal befohlen werden dürfte, was kurz vorher in v. 26 abgethan ist, dann, dass *γὰρ* im Wege steht. Köllner's Meinung, als habe der Apostel zwei Sätze verschmelzen wollen, den ersten, um das Handeln nach der *συνείδησις* zu begründen, den andern, um die Ermahnung des Steuerzahlens daran anzuknüpfen, ist um so mehr blosse Conjectur, als *διὰ τοῦτο* sich nicht auf das eine Moment des 5. Verses (*διὰ τὴν συνείδ.*), sondern auf den ganzen Vers zurückbezieht (auf die *ἀνάγκη ὑποτάσσ.*); nach *G* sogar auf die Argumentation von v. 2 an, allerdings eine zu weit gehende Annahme.

Es wird daher bei der indicativischen Fassung von *τελεῖτε* sein Bewenden haben müssen. Dafür auch *M* und *G*. Der erstere stellt

den Zusammenhang folgendermaassen her: „denn deshalb zahlt ihr auch Steuern — diess die Bestätigung von v. 5 auf Grund der factischen Steuerentrichtung. Der Argumentation liegt die Anschauung zu Grunde, dass das bestehende Verhältniss der Steuerzahlung ein Ausfluss der v. 5 bezeichneten Nothwendigkeit sei und mithin eine Bestätigung desselben." Also die Unterordnung unter die *ἐξουσία* ist nothwendig, denn ihr zahlt ja Steuern! So kann Paulus nicht argumentirt haben. Anders legt sich *G* den Zusammenhang zurecht: „die Entrichtung der Steuern für den Staatsunterhalt bestreitet kein Vernünftiger. Wie sollte man sich die Entstehung eines solchen Brauchs anders erklären, als durch das allgemeine Bewusstsein, dass der Staat etwas schlechterdings Nothwendiges sei." Allein der Apostel argumentirt nicht aus der allgemein anerkannten Vernünftigkeit der Steuerzahlung und der daraus indirect abfolgenden Anerkennung des Staats. Ueberdiess würde des Apostels Deduction dann so zu formuliren gewesen sein: „die Unterordnung unter die *ἐξουσία* wird in ihrer Nothwendigkeit von euch dadurch anerkannt, dass ihr Steuern zahlt!" Der Apostel schliesst aber keineswegs aus der Thatsache der Steuerzahlung auf die Anerkennung ihrer Nothwendigkeit. Oder er müsste — was selbst *M* nicht will — das *ὑποτάσσεσθαι διὰ τὴν συνείδ.* ganz haben fallen lassen. Eben mit diesem stark betonten *διὰ τὴν συνείδ.* hat er die *ἀνάγκη τοῦ ὑποτάσσεσθαι* von jeder factischen Grundlage abgehoben und auf eine ethische gestellt, wie man auch *συνείδησ.* auffassen mag. — Endlich ist, wenn in v. 6 nichts weiter ausgedrückt sein soll, als die Thatsache der Steuerzahlung, die Begründung derselben mit dem nachfolgenden *λειτουργοὶ — προςκαρτερ.* schlechterdings unverständlich. — Ich behalte mir eine eingehende Begründung dieses Satzes vor; für jetzt bleibe ich bei 6a stehen. Wenn *M καὶ* erklärt durch auch, (ausser andern Gehorsamsleistungen), so liegt darin abermals eine Verkennung oder doch Verdunkelung des Zusammenhangs, denn die Steuerzahlung wird nicht herangezogen als eine Gehorsamsleistung unter vielen anderen, sondern *καὶ* bezeichnet das *τελεῖν* als factischen Beleg für die *ἀνάγκη* in v. 5, als eine für sich — nicht bloss im Vereine mit anderen — vollständig ausreichende Thatsache, aus welcher sich die *ἀνάγκη* von selbst ergiebt.

Die *ὑποταγὴ* unter die *ἐξουσίαι ὑπερεχ.* hatte ja — wenn man nicht geradezu revoltiren wollte — immerhin stattzufinden, ohne dass eine Erörterung darüber anzustellen war, ob *διὰ τὴν ὀργὴν* oder *διὰ τὴν συνείδ.* Die *ὑποταγὴ* erhielt ihre bestimmte Gestalt, sie wurde recht eigentlich constatirt durch das *τελεῖν φόρους*. Wer an irgend welche Macht, bez. an ihre Behörden Steuern zahlt, erkennt dieselbe thatsächlich als die über ihn herrschende Macht, sich selber als ihren Unterthanen an. — Der Zinsgroschen (Matth. 22, 15—22) ist das Zeichen der Unterthänigkeit. Wer ihn zahlt, ist Unterthan. Nun kann es ja wohl geschehen, dass eine solche Steuerzahlung erfolgt ist, nicht *διὰ τὴν συνείδ.* — weil

man sich dazu verpflichtet erkannt — sondern *διὰ τὴν ὀργήν*, weil man sich vor der Strafe der Steuerverweigerung fürchtet. Ohne Zweifel wird es bei den Fragenden Matth. 22, 15 u. s. w. so gestanden haben. Der Apostel aber schreibt an Christen. Wie nun, wenn auch bei diesen das Bedenken sich regte, ob sie sich nicht durch die Steuerzahlung als die Unterthanen einer heidnischen Macht bekenneten, und darum neben dem Herrn, welchem sie allein Gehorsam gelobt hatten, einer zweiten, demselben feindlichen Herrschaft sich unterstellten? Diese Bedenken waren, wie der Apostel sehr wohl wusste, bei den Christen als solchen eben durch die Erwägung beseitigt, dass auch die heidnische Obrigkeit ihr Mandat von dem Herrn des Himmels und der Erden empfangen. Und, wenn sie etwa noch nicht völlig überwunden waren, so musste die Motivirung der Steuerzahlung sie sehr bald darüber aufklären, dass sie deswegen zahlten, weil diese *ἐξουσίαι* Beamte und Dienstmannen Gottes sind, eben zu diesem Zwecke ständig angestellt. Andernfalls wäre die Anerkennung einer nicht von Gott bestellten Macht durch Steuerzahlung ein Abfall von dem lebendigen Gott. Gewaltacte können ja wohl vorkommen, Beraubungen u. s. w., doch sind die den Christen mit Gewalt entrissenen Mittel weder als *φόροι* anzusehen, noch die Thatsache als Unterstellung unter eine feindselige Macht. Beamte der geordneten Obrigkeit sind *προςκαρτεροῦντες* ständige, nicht zu verwechseln mit Gewaltthätigen, die auf kurze Zeit über uns Macht erlangen.

Durch die gegebene Ausführung dürfte v. 6 als Hauptargument zu v. 5 in sein volles Licht gesetzt sein. Es würde nur noch erübrigen, Einiges zur Sach- und Worterklärung von 6b nachzutragen. Vor allen Dingen ist die Auslegung Reiche's, Köllner's, *προςκαρτερ.* sei Subject, wegen des fehlenden Artikels vor dem Particip, unmöglich. Noch andere übersetzen: „denn die Beamten sind von Gott", als stände *οἱ λειτουργοί*. Richtig fassen *M* und *G* *λειτουργοὶ* als Prädicat und ergänzen das Subject aus dem Zusammenhange. Einen besondern Tiefsinn findet *G* in dem Prädicat *λειτουργοί*; der Ausdruck, sagt er, sei bedeutsamer, als *διάκονοι* in v. 4, denn *λειτουργὸς* sei zusammengesetzt aus *λαὸς* und *ἔργον* und bezeichne Jemanden, der für sein Volk arbeitet, der ein öffentliches Amt bekleidet; *λειτ. τοῦ θεοῦ* ein öffentlicher Beamter auf religiösem Gebiet, wie die Priester und Leviten in der Theocratie. Nun überträgt *G*, was von dem Unterhalte der Priester und Leviten geschrieben steht, auf die *λειτουργοὶ τοῦ θεοῦ*, die als Prädicate doch nur im appellativen Sinne stehen können, und meint, dass, weil bei den Juden diese Angestellten Gottes ihren Unterhalt durch den Zehnten bekamen, für den Apostel in demselben Princip auch die Steuer, welche die Bürger an den Staat bezahlen, ihre Erklärung finde, denn der Staat sei der Amtsträger Gottes. Noch wunderlicher gestaltet sich die Auslegung von *προςκαρτεροῦντες*. *G* meint: der Beisatz erscheine auf den ersten

Blick überflüssig, aber er sei dazu bestimmt, die Entrichtung der Steuer damit zu begründen, dass die Staatsdiener, weil sie ihre ganze Zeit der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und dem Wohl der Bürger widmen, nicht selber für ihren Unterhalt sorgen können und folglich auf Kosten der Nation unterhalten werden müssen.

Also *φόρους τελεῖτε* hiesse: „ihr zahlt Steuern zum Unterhalte der Staatsbeamten. Daraus folgt, dass ihr die Nothwendigkeit anerkennt, der weltlichen Obrigkeit euch unterzuordnen".

Die Dürftigkeit und Wunderlichkeit dieser Erklärung liegt auf der Hand. Die Unmöglichkeit stellt sich heraus, wenn wir erwägen, dass der besondere Sinn, welchen *G* aus der Etymologie von *λειτουργὸς* entwickelt, wider allen Sprachgebrauch ist. Man vergl. Rost-Passow sub v. Es findet sich nirgends eine Andeutung, dass das Wort mehr bedeuten wolle, als einen Diener. Die Combination dieses von der weltlichen Obrigkeit prädicirten Begriffs mit Priestern und Leviten, imgleichen mit deren Gehaltsverhältnissen ist ein Cabinetsstück von Kunstfertigkeit in der Vertauschung von Subject und Prädicat. „Weil die Priester und Leviten *λειτουργοὶ τοῦ θεοῦ* waren, so mussten auch die *ἐξουσίαι*, weil sie das gleiche Prädicat haben, wie Priester und Leviten, von der Nation salarirt werden, und darum die Steuern! — *Εἰς αὐτὸ τοῦτο*. Hier geht die Verwirrung von Neuem an. Aeltere und neuere Ausleger (auch Tholuck, Krehl, Fritzsche, de Wette) verstehen darunter das *λειτουργεῖν τῷ θεῷ*, was allerdings zum Mindesten den pleonastischen Gedanken ergiebt: die *ἐξουσίαι* seien Diener Gottes eben zu dem Zwecke, um zu dienen. Olshausen und de Wette beziehen die Worte auf die Entrichtung der Steuer. Das würde den Sinn geben: Der Staat sei Gottes Diener, um die Steuer einzutreiben. Auch *M* versteht darunter die Steuerbezahlung. Er meint: dies sei das specielle Moment, worauf der Pragmatismus den göttlichen Auftrag der Obrigkeit beziehe. Ich habe oben gezeigt, dass der Apostel weder hier, noch durch das *καὶ* neben *φόρους* ein specielles Moment hervorgehoben, sondern vielmehr diejenige Leistung genannt habe, aus welcher allein und hauptsächlich das Anerkenntniss der *ἀνάγκη τοῦ ὑποτάσσεσθαι* sich ergiebt. *G* bemerkt dazu richtig, dass dergleichen Gedanken, nämlich an der Steuerzahlung zu exemplificiren, dem Apostel nicht in den Sinn gekommen seien. Er selbst macht *εἰς αὐτὸ τοῦτο* abhängig von *λειτουργοί*: Beamte eben dazu, um die Gerechtigkeit zur Herrschaft zu bringen durch Unterdrückung des Bösen und Förderung des Guten. Soviel ich sehe, weist *εἰς αὐτὸ τοῦτο* zurück auf *διὰ τοῦτο*. Dies aber auf v. 4: „Darum, weil die Obrigkeit den Dienst hat, das Gute zu fördern und das Böse durch Bestrafung zu hindern (v. 4), darum ist es nothwendig, sich der Obrigkeit unterzuordnen; um desswillen zahlt ihr auch Steuern und thut damit nichts, was eurer Angehörigkeit an Gott zuwider ist, denn Diener Gottes sind die heidnischen Obrigkeiten; eben um desswillen, weil es wegen der

v. 4 angegebenen Zwecke nothwendig ist, ständig. Die Steuerzahlung geht fort, damit die Anerkennung der perpetuirlichen Unterordnung unter die Obrigkeit, deren Amt, das Gute zu fördern, das Böse zu strafen, gleichfalls fortgeht. So entspricht die Ständigkeit des obrigkeitlichen Wesens dem Bedürfniss, und eben dies wird anerkannt nicht durch Darreichung eines Beitrags zu den Beamtengehalten, sondern einfach durch die (immer wiederkehrende) Steuer.

Schliesslich noch die Bemerkung, dass D. E. F. G. *ἀνάγκη* in Vers weglassen, und *ὑποτάσσεσθε* lesen.

v. 7. T. R. liest *οὖν* mit D*** E. F. G. I. — *Οὖν* wird weggelassen von א. A. B. D., schon von Tischd. 2 gestrichen. *M* und *G* einverstanden. *Ἀπόδοτε* ohne *οὖν* ist directe (nicht gefolgerte) Vorschrift, daher nachdrucksvoller. *Τῷ τὸν φ.* Dass der Passus 7b ohne Suppletion schlechterdings unverständlich sein würde, ist unbestritten. Ueber das Wie gehen die Meinungen auseinander. Die Meisten nehmen *τῷ* für *ᾧ* und nehmen dann die Ergänzung aus dem vorangehenden *ὀφειλάς*, daraus das Verbum bildend, welches ihnen zu passen scheint. Grotius: *ὀφείλεται.* Köllner: *ὀφείλετε* (so wohl auch Luther). Neuerdings ebenso *G*: „Wenn ihr Tribut (schuldet), (dann gebet) Tribut." Allen diesen hält *M* mit Recht entgegen, dass es sprachwidrig ist, *τῷ* für *ᾧ* zu nehmen. Eigenthümlich Glöckler, welcher so ergänzt: *τῷ τὸν φόρον* (*ὀφείλετε*), *ἀπόδοτε οὖν τούτῳ τὸν φόρον*, so dass *τῷ* gleich *τούτῳ* wäre, was in der ältesten Zeit der Gräcität wohl vorgekommen ist, aber nicht zu der Apostel Zeit, namentlich im N. T. nicht. Ueberdiess erscheint die Structur als unbeholfen. — *M* ergänzt zu *τῷ τὸν φόρον*, sowie zu den folgenden Satztheilen mit *τῷ* aus *ἀπόδοτε π. τ. ὀφ. ἀπαιτοῦντι.* Dagegen ist zweierlei einzuwenden. Zum ersten, dass *ἀπαιτοῦντι* weder in v. 7, noch in den Versen vorher vorkommt, dass Ergänzungen nur aus wirklich vorhandenen Wörtern, sofern diese Begriffe ausdrücken, genommen werden können; bei Formwörtern, wie *εἶναι, γίγνεσθαι* ist es etwas anderes. Zweitens, dass *ἀπαιτεῖν* dem Zusammenhang nicht entspricht; das *ἀποδοῦναι* kann unmöglich für den Fall des *ἀπαιτεῖν* verordnet sein; es muss auch ohne Mahnung, Forderung u. s. w. erfolgen.

Somit dürfte keine der zeither versuchten Suppletionen genügen.

Darin scheinen mir die Ausleger das Rechte getroffen zu haben, dass sie zu den Satzbestandtheilen mit *τῷ* ein Verb aus *ὀφειλὰς* nehmen, also irgend welche Tempus- und Personenform aus *ὀφείλειν.* Darin haben sie auch Recht, dass sie die Accusative *τὸν φόρον* u. s. w. von *ἀποδοῦναι* abhängig machen, denn das ergiebt sich beim Lesen sofort, dass, wenn von einer Abgabe des *φόρος* die Rede sein soll, in dem *τῷ τὸν φόρον* die Verpflichtung dazu, die *ὀφειλὴ* ausgedrückt sein muss. *Τῷ τὸν φ.* aber in einen Relativsatz umzuwandeln, indem man *τῷ* für *ᾧ* nimmt und dann *ὀφείλετε* ergänzt, ist unmöglich, wie wir oben gesehen haben. Es bleibt nur

übrig (da Beza's ὀφειλομένῳ völlig unhaltbar ist) ὀφείλοντι zu ergänzen, mag nun herauskommen, was will. Τῷ τὸν φόρον ὀφείλοντι heisst dem, welcher die Steuern schuldet. Das steht nun allerdings in hellem Widerspruch mit ἀπόδοτε τὸν φόρον. Aber wer will uns denn zwingen, den Dativ τῷ τὸν φόρον von ἀπόδοτε abhängig zu machen? Elliptisch ist die Ausdrucksweise jedenfalls. Ist eine grammatische Nothwendigkeit nicht vorhanden, den Dativ als das persönliche Object des ἀποδοῦναι aufzufassen und davon abhängen zu lassen, so fragt sich's, welche andere Möglichkeit sich darbietet, den Dativ anders zu verstehen. Eine solche ist nun allerdings vorhanden, und zwar eine zwiefache. Der Dativ kann sein der in der Gräcität, auch im N. T. vorkommende Dativ der Rücksichtsnahme, der Beziehung, so dass der Apostel, ehe er seinen Befehl ausspricht, die Beziehung d. i. die Adresse gewissermaassen voranschickt, an welche er seinen Befehl oder seine Ermahnung richtet: also: anlangend den, der die Steuern schuldet: entrichtet die Steuer. Damit ist denn aber schon die zweite Möglichkeit gegeben; aus der imperativischen Form ἀπόδοτε ein λέγω, παραγγέλλω herauszunehmen — ich sage herauszunehmen, denn dem Sinne nach ist es darin enthalten, — und den Dativ der Beziehung von diesem selbstverständlichen λέγω abhängen zu lassen; also dem, der die Steuer schuldet, (sage ich:) entrichtet die Steuer u. s. w. Dass dem ἀπόδοτε entsprechend nicht τοῖς, sondern τῷ τὸν φόρον u. s. w. steht, darf nicht befremden, denn einmal will der Apostel die verschiedenen Arten der ὀφείλοντες (die in dem ὀφειλαῖς stecken) specialisiren, und fand dazu τὸν ὀφείλοντα τὸν φόρον u. s. w. angemessener, als τοὺς ὀφείλοντας τὸν φόρον, dann sind ja, wie bekannt in dem Partic. mit dem bestimmten Artikel alle die Einzelnen einbegriffen, an welchen der Verbalbegriff sich findet, also ὁ ὀφείλων τ. φ. jedweder, der die Steuern schuldet.

Dass πᾶσι auf die Magistrate, nicht auf die Menschen im Allgemeinen geht, darin stimme ich *M* und *G* bei. Erst v. 8 wendet sich die Rede an die Menschen insgemein und zwar, wie ich betonen möchte, in besonderer Beziehung auf die Heiden, da die Verbindlichkeiten gegen die Mitchristen insonderheit schon vorher in Besprechung gezogen worden sind. So auch *G* gegen *M*.

vv. 8—10. Sowohl durch die Parallele zu ἀπόδοτε, als durch die Negation μηδενὶ μηδὲν ist ὀφείλετε entschieden als Imperativ bestimmt. Die indicativische Fassung, welche noch Reiche vertritt, weil er gegen das ὀφείλειν τοὺς ἀλλήλους ἀγαπᾶν Bedenken hat, würde οὐδενὶ οὐδὲν erfordern. Es ist dabei übersehn, dass wir ein argute dictum (Grotius) vor uns haben, dass aber auch abgesehen davon, die Liebespflicht unerschöpflich ist, ein debitum immortale nach Bengel. Die apostolische Mahnung würde denen überflüssig und unbeachtlich erscheinen, die da meinten: sie hätten im Punkte der Liebe allen ihren Verpflichtungen genügt, und wären daher dem Nächsten nichts mehr schuldig. Es käme das dem

Wahne gleich, als wäre es irgend einem Menschen gegeben, das Gesetz durch seine Werke ganz zu erfüllen. *G*: „die Schuld, zu lieben, erneuert sich, ja wächst an in dem Maasse, als man sie abträgt. Die Schuld trägt der Gläubige sein ganzes Leben lang mit sich dahin. Aber eine andere duldet er nicht".

Dass der Apostel in den vv. 8—10 von der Liebe redet, ist nicht, wie viele Ausleger meinen, eine blosse Wiederholung dessen, was er sonst über die Liebe gesagt hat. Er hatte über die Liebe als eine auf alle Menschen, darum auch auf die Heiden bezügliche Pflicht des Christen, eine Schuld, die niemals abgetragen werden kann, noch nicht geredet. Wenn *G* meint: Paulus handle hier von der Liebe als von der festen Stütze der Gerechtigkeit, so liegt das in seiner eigenthümlichen Annahme einer zwiefachen Gerechtigkeit (der einen nämlich durch den Glauben, der andern durch die Werke), deren Ungrund schon anderweit nachgewiesen ist.

In eigenthümlicher Weise hat *H* die Worte *τὸν ἕτερον* auf *νόμον* bezogen: „der, welcher liebt, hat das andere Gesetz erfüllt, d. h. den Rest des Gesetzes, das, was das Gesetz sonst noch ausser dem Gebot der Liebe in sich enthält". Die Liebe ist doch nicht ein Gesetz, ein Gebot neben allen andern; sie ist das Wesentliche am Gesetze selber. So *G*.

Allerdings bleibt die Liebe ihrem Wesen nach dieselbe, sie wird jedoch in anderer Weise sich vermitteln in dem Verhalten der Christen zu einander, in andrer Weise ausserhalb der christlichen Gemeinschaft; oder mit andern Worten: sofern sie das Band der Gemeinschaft in Christo Jesu ist, und sofern sie die Schuld ist, welche der Christ allen Menschen zu zahlen hat, ohne sie jemals ganz abzahlen zu können.

Die Christenliebe ist eine Tochter des Glaubens; sie kann also bei denen nicht gefunden werden, die nicht im Glauben stehen. Nun kann ja wohl den Christen gesagt werden, dass sie ihren Glauben bewähren sollen in der Liebe; auch gegen die da draussen. Diese Mahnung würde aber denen, die vom Glauben nichts wissen, nicht ertheilt werden können. Und doch meine ich: dass das Einander-Lieben in v. 8 mit seiner Begründung nicht bloss für die Christen, sondern für alle Menschen ohne Unterschied gesagt ist. Eben dies Bestreben des Apostels, der Liebe ihre einseitige Beziehung auf die Genossen desselben Glaubens, auf die durch das eine Haupt zu einem Leibe verbundene Gemeinschaft zu nehmen und diejenige Seite hervorzuheben, welche öcumenisch ist, hat den Apostel veranlasst, dieselbe von dem Grunde aus zu erläutern, welcher den Christen mit den Mitchristen gemeinsam ist, vom Grunde des Gesetzes, wenn ich sonst recht sehe, dass der Apostel das, was an dem Mosaischen Gesetz wirklich *νόμος* ist, nicht bloss für die Israeliten, sondern auch für die ganze Menschheit verbindlich erachtet hat.

Darum hier, wo es sich um den öcumenischen Character der

Liebe handelt, die Zurückführung desselben nicht auf die *πίστις*, wie sonst wohl, sondern auf das Wesen des Gesetzes (*νόμος* ohne Artikel). Das *ἀλλήλους* v. 8 geht nicht auf Christ und Christ, sondern auf Mensch und Mensch; der *ἕτερος* ist nicht der Glaubensgenosse, sondern im weitern Sinne der Samariter und schliesslich jeder Mensch.

Ich wende mich schliesslich noch zu der Begründung *ὁ γὰρ ἀγαπῶν — πεπλήρωκε*. *M*: „in und mit dem Lieben ist's schon geschehen, was das Mosaische Gesetz vorschreibt (in Betreff der Nächstenpflicht vv. 9. 10). Das argumentative Moment (*γάρ*) liegt darin, dass die Gesetzeserfüllung gegen den Nächsten die beständig sich erneuernde Verpflichtung ist, welche nie cessirt, wenn ihr genügt ist".

Die beständig sich erneuernde Verpflichtung (*ὀφειλή*) zur Gesetzeserfüllung gegen den Nächsten ist mit dem Perfect *πεπλήρωκε* schlechterdings unverträglich, denn dies drückt eben aus, dass das *πληροῦν* abgeschlossen, und als abgeschlossenes fortdauernd gültig sei. — Es kann der Causalsatz nicht leisten, was *M* will, dies nämlich, dass die Liebespflicht oder Liebesschuld gegen den Nächsten damit als eine unerfüllbare, und darum stetige nachgewiesen sei. Der Satz muss etwas anderes bedeuten. Besser schon *G*: „das Perfect *πεπλήρωκε* zeigt an, dass in der Einen That des Liebens die Erfüllung aller vom Gesetz vorgeschriebenen Pflichten principiell enthalten ist". Als Princip oder Grundsatz gefasst, ist die Aussage mit *πεπλήρωκε* richtig; als Aussage über Factisches nicht; da muss es heissen: *νόμον πληροῖ*.

Ich meine nun nicht, dass der Causalsatz die niemals cessirende Liebespflicht, sondern dass er die Bedeutung illustrirt, welche Paulus der gegenseitigen Liebe beilegt, so zu sagen: das Universalgebot zu sein, was allein Geltung behält, wenn auch alle anderen Verpflichtungen abgethan wären. So etwas konnte der Apostel nur sagen, wenn die Liebe wirklich der Potenz nach die Erfüllung sämmtlicher Pflichten umfasst, welche dem Nächsten gegenüber das Gesetz auferlegt. Eben dies leistet der Causalsatz, wie in v. 9 des Weitern nachgewiesen wird.

v. 9. Hinter *κλέψεις* liest T. R. mit ℵ. P. *οὐ ψευδομαρτυρήσεις*, von Theile, Tischd.-Gebh. und den meisten kritischen Ausgaben mit Recht gestrichen. Ebenso haben unsre neueren Texte *ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ*, wogegen B. F. G. *ἐν τῷ* weglassen.

Weshalb der Apostel nur Gebote der zweiten Tafel anführt? Einfach, weil er von den Pflichten gegen den Nächsten handelt. Eine zweite Frage ist, weshalb der Apostel mit dem Verbote des Ehebruchs beginnt. So citirt der Herr selbst Marc. 10, 19; Luc. 18, 20; so steht Jacob. 2, 11. Eben dieselbe Reihenfolge hat Philo. Ohne Zweifel hat sich so der Text des Decalog im Volk zur Zeit Christi festgestellt. Wenn *M* annimmt, Pauli MS. der LXX. habe diese Ordnung befolgt, so würde damit die Reihenfolge bei Marc.,

Luc., Jacob. noch nicht erklärt sein, oder man müsste annehmen, dass die Christo und den Aposteln zugänglichen Manuscripte sämmtlich diese Umstellung gehabt hätten, was denn doch in Anbetracht des auf uns gekommenen Textes der LXX. in hohem Grade unwahrscheinlich sein dürfte.

Die volksthümliche Abweichung konnte von Christo und den Aposteln ohne irgend welche Benachtheiligung des decalogischen Inhaltes angeeignet werden. *H* freilich findet darin den Grund der Umstellung, dass das Verhältniss von Mann und Frau zeitlich der Beziehung vorangeht, in welcher der Mensch zu seinem Nebenmenschen steht. *G* ist nicht abgeneigt, zuzustimmen. — Ich finde für diese Deutung nicht den mindesten Anhalt. Eher liesse sich *M*s Vermuthung hören, dass die Aenderung der Folge auf einer Speculation über die Wichtigkeit des sechsten Gebotes (nach Philo sollte der Ehebruch als das μέγιστον ἀδικημάτων erscheinen, daher das sechste Gebot an der Spitze der zweiten Tafel) beruhen dürfte, bez. auf einem darnach fixirten Lehrtypus. Möglich — doch würde mir diese Erklärung nur dann näher treten, wenn ich sie dahin erweiterte, dass die Modificationen in der Recitation des Decalogs allmählich volksthümlich geworden. Von der Speculation haben die heiligen Männer sicherlich eine Aenderung des Bibeltextes nicht entlehnt; eher aus dem Volksmunde, um Allen Alles zu werden, sintemal die Gottesoffenbarung dabei unangetastet bleibt. Ist's doch etwas Aehnliches mit dem Texte des Vaterunsers im Volksmunde, und in der Lutherischen Bibelübersetzung.

Ἀνακεφαλαιοῦται. Dazu bemerkt *M*, es heisse nicht: wird zusammengefasst, sondern wird wieder zusammengefasst. Der Apostel beziehe sich darauf, dass Lev. 19, 18 die übrigen, vorher aufgeführten Nächstengebote recapitulirt, summarisch wiederholt werden. — *M* irrt. Ἀνα — deutet keine iteratio an, sondern eine Zusammenfassung, und zwar von Unten nach Oben, eine Summation der einzelnen Posten; die Summe selbst ist die κεφαλή. Richtig *G*: es heisst, eine Mehrheit in einer Einheit zusammenfassen. — Ueber ἑαυτὸν für σεαυτὸν s. Winer's Gramm.

v. 10. Für οὖν lesen D. F. G. δέ. — Es ist völlig ungerechtfertigt, das vermeintliche Asyndeton aus der Lebhaftigkeit des Apostels erklären und dies rhetorische (nicht logische) Verhalten des 10. zum 9. Vers dadurch ausdrücken zu wollen, dass man in der Uebersetzung einschaltet: „Nein, fürwahr, die Liebe kann nicht Schaden thun." Auch kann ich nicht mit *M* in v. 10 eine im Wesentlichen mit der vorigen identische, nur compendiarische Beweisführung finden. Der Apostel setzt vielmehr das unmittelbar aus v. 9 abfolgende: ἡ ἀγάπη οὐ μοιχεύει, φονεύει, κλέπτει, ἐπιθυμεῖ — τουτέστι: τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται. Aus dieser Zusammenfassung von S. 9 folgert er dann, dass Gesetzeserfüllung die Liebe ist. Gesetzes Erfüllung (Prädicat) steht voran, ist also betont. Der Apostel hat bewiesen, was er beweisen will,

dass das von Gott selbst im Gegensatz gebotene Verhalten gegen den Nächsten eben die Liebe ist.

Daraus folgt nun keineswegs, dass die Ausleger Recht haben, wenn sie πλήρωμα identisch fassen mit πλήρωσις. Allerdings Chr. Schmidt und Rosenmüller versuchen, einen Unterschied zwischen πλήρωμα und πλήρωσις festzustellen; indem sie πλήρωμα νόμου definiren als id, quod in lege summum est. Wenn nun auch dieser Erklärung nicht zuzustimmen ist, so bleibt doch immer die Thatsache beachtlich, dass man sich veranlasst gefunden hat, von der herkömmlichen Auffassung abzugehen. — Jedenfalls ist von Wichtigkeit, dass sich πλήρωμα für πλήρωσις weder im N. T., noch überhaupt in der ganzen Gräcität findet. Πλήρωμα νόμου ist nicht Act, sondern Inhalt: das, wodurch das Gesetz erfüllt ist; das Füllsel des Gesetzes d. i. eben: der das Gesetz erfüllende Inhalt. Das Gesetz besteht aus einer Masse einzelner Vorschriften, ist aber keine blosse Summe, sondern ein lebendiges Ganze, denn alle die einzelnen Gebote, welche äusserlich den Gesetzescodex ausmachen, gehören in den lebendigen Organismus des Gesetzes nur insoweit und insofern hinein, als sie von der Liebe durchwaltet werden; sie alle, so zu sagen, verkappte Formen und Gestalten der Liebe; in ihrer Beziehung zu dem lebendigen Ganzen sinkt die Hülle; die Gesetzesfülle als Gesetzesinhalt ist lauter Liebe, ist die Liebe κατ᾽ ἐξοχ.

Noch näher tritt man dem Begriff von πλήρωμα, wenn man erwägt, dass bei idealen Objecten, wozu die ethischen auch gehören, der Inhalt zugleich das Wesen derselben ausdrückt. So z. B. Col. 2, 9: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς „das gesammte Wesen der Gottheit“. So würde nichts hindern πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη wiederzugeben mit: Wesen des Gesetzes ist die Liebe.

Zu dieser höchsten und grössten Erkenntniss gelangt der Apostel auf dem Wege der Analyse der einzelnen Gebote; er hört sie ab in Bezug auf das, was sie eigentlich wollen und findet: sie thun nichts Böses, sie wollen nichts Böses. Eben dasselbe thut und will die Liebe. So tritt deutlich heraus, dass der eigentliche Gesetzesinhalt nicht eine Zusammenstellung einzelner Gebote ist, sondern die Liebe.

*G* ist übrigens der Ansicht, dass der Apostel in den vorhergegangenen Versen, bez. im 13. Cap. das Wesen des Staats entwickelt habe; er rühmt, dass Paulus weder den Staat der Kirche entgegengesetzt, noch mit derselben vermischt habe; er findet, dass 13, 1 πᾶσα ψυχὴ gesagt sei, weil das bürgerliche Leben in das Gebiet der psychischen Welt fällt, wogegen 12, 16 die pneumatische Sphäre des Glaubenslebens dargestellt werde. Ich meines Theils halte diese Meinungen für wenig mehr, als geistreiche Einfälle. — Paulus, der die Erscheinung des Herrn, imgleichen die volle Entwicklung des

Reiches Gottes in der Sichtbarkeit für nahe bevorstehend erachtete, der jenseits der Gemeinde etwas anderes nicht sieht, als den *κόσμος* mit einzelnen Oasen, den Gottesstiftungen der Obrigkeiten, welche das Völkerleben vor dem gänzlichen Verfall bewahren, hat sicherlich nicht daran gedacht, das Verhältniss von Kirche und Staat proleptisch zu ordnen oder, wie *G* sich ausdrückt, mit seinen Grundlinien der Rechtsphilosophie und der Staatstheorie seinem Jahrhundert und vielleicht auch dem unsrigen voranzueilen.

vv. 11—14. *M* hält diesen Abschnitt für eine weitere Motivirung der vorherigen Ermahnung zur Liebe, verbunden mit Ermahnungen zum christlichen Wandel. *G* überschreibt den Abschnitt: die Erwartung der Wiederkunft Christi als Beweggrund der christlichen Heiligung.

In der That ist beides darin ausgesprochen: der Hinweis auf die Wiederkunft Christi, sowie eine neue Ermahnung zum christlichen Wandel. Auch kann zugegeben werden, dass der Apostel beides in causale Verbindung gesetzt hat. Damit ist freilich die Frage nicht beantwortet, wie dieser Abschnitt sich zu den vv. 8—10 verhält, denn, dass er eine weitere Ermahnung zur Nächstenliebe enthalte, wie *M* sagt, wird Niemand zutreffend finden, der die Worte aufmerksam liest. Eher Ermahnung zur christlichen Heiligung. Da diese aber nicht den speciellen Inhalt der vorangegangenen Verse bildet, so kehrt die Frage wieder, welches die Verbindung sei zwischen diesem und dem neuen Abschnitt.

Ich wende mich zunächst an das *Καὶ τοῦτο*. *H* giebt dem *τοῦτο* adverbiale Bedeutung; auf diese Weise oder in dieser Hinsicht und paraphrasirt: „die Zeit erkennend in der Beziehung, dass die Stunde, aufzuwachen, gekommen ist, d. h. dass die wahre Bedeutung des gegenwärtigen Moments ist, aufzuwachen“. Unmöglich. Aehnliche, mindestens gezwungene Auffassungen, bei allen Auslegern, welche *τοῦτο* von *εἰδότες* abhängen lassen und daher genöthigt sind, die beiden Accusat. *τοῦτο* und *καιρὸν* mit einander auszugleichen. So Glöckler, welcher dasselbe mit *καιρὸν* thut, was *H* mit *τοῦτο*; er übersetzt: hinsichtlich der Zeit. Luther nimmt *καιρὸν* als Appos. von *τοῦτο*: weil wir solches wissen, nämlich die Zeit, dass die Stunde da ist u. s. w. Lange giebt dem *εἰδότες* doppelte Function, einmal *τοῦτο* zu regieren, das andere Mal *καιρόν*. Um dies plausibler zu machen, zieht er den Doppelgänger aus dem Particip. als Verb. fin. heraus: *οἴδαμεν* und erklärt: „Und da wir das wissen (dass die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist), wissen wir auch, wie wichtig der gegenwärtige Zeitpunkt ist (die Nähe der Enderrettung)“.

Eine zweite Klasse von Auslegern fasst *καὶ τοῦτο* selbstständig (nicht als regiert von *εἰδότες*); Bengel u. A. ergänzen *ποιεῖτε*. *G* sogar *πληροῦμεν*: „das Alles erfüllen wir, weil wir wissen.“ *M* will keine Ergänzung. Nach ihm wiederholt *τοῦτο* die v. 8 ausgesprochene, in den vv. 8—10 erläuterte Vorschrift

μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ κ. τ. λ. Daran schliesst sich dann εἰδότες. Dagegen *G*: „zwischen v. 8 und dem folgenden Abschnitt sei keine specielle Beziehung wahrzunehmen. Und doch nimmt *G* seine Ergänzung aus πλήρωμα in v. 10, welches im entschiedenen Zusammenhange mit v. 8 steht.

Es wird sich nach meiner Meinung gegen *Ms* Rückbeziehung des τοῦτο etwas Wesentliches nicht einwenden lassen, wohl aber gegen seine Auflösung des Particips εἰδότες: weil wir wissen, da wir wissen. Es muss heissen: als solche, welche wissen. Nicht die ἀνάγκη τοῦ ἀλλήλους ἀγαπᾶν wird durch den Hinweis auf die Parusie motivirt, sondern die Art und Weise der Liebeserweisung wird in das Licht der Parusie gestellt. Die von dem Apostel als unerlässliche Schuld den Christen eingeschärfte Liebe gegen alle ihre Mitmenschen hatte eine für junge Christen, bei welchen die frühere Lebensweise noch in frischer Erinnerung stand, nicht ungefährliche Seite. War auch das Seelenleben durch den Glauben in der richtigen Verfassung, so fehlte noch viel daran, dass sie das Leibesleben bereits voll und ganz dem Herrn zum Opfer gebracht hätten, wozu sonst die Ermahnung 12, 1? Wie leicht konnte es da geschehen, dass unter dem Titel der Liebe gegen alle Menschen auch eine laxe Auffassung der heidnischen Lustbarkeiten sich wieder hervordrängte, ja dass aus demselben Grunde sogar eine gewisse Betheiligung an denselben nicht mehr für bedenklich erachtet wurde. Wissen wir doch, wie in apostolischer Zeit bereits die Verquickung christlichen Glaubens und heidnischer Sitte ihren Anfang nahm.

So war die Ermahnung Pauli ganz an ihrem Orte, bei Erweisung der Liebe gegen ihre Mitmenschen sich stets gegenwärtig zu halten, dass die Parusie des Herrn nahe bevorstehe und dass es sich für solche, welche vor ihm erscheinen sollen, nicht schicke, an Werken der Finsterniss sich zu betheiligen. Das, meine ich, ist des Apostels Zweck in 13, 11—14, nicht zur Heiligung im Allgemeinen zu ermahnen, sondern zur Heiligung insbesondere im Verkehr mit ihren Mitmenschen. Er stellt neben die allgemeine Liebespflicht die Warnung vor Verunreinigung durch heidnische Lustbarkeiten. Und dass er dazu Ursache hatte, wer will daran zweifeln?

Ἤδη: endlich; nun einmal (so richtig Philippi). Ἡμᾶς T. R. D. E. F. G. L. ist mit ὑμᾶς nach ℵ. A. B. C. P. zu vertauschen. So auch Tischd.-Gebh. Ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι. Schlafen denn die Christen noch? Reiche meint, ὕπνος von dem traumartigen Ahnen der Seligkeit verstehen zu sollen. Contextwidrig (vergl. v. 12). Die Wahrheit ist, dass die Christen so lange noch nicht ganz ausgeschlafen haben, als sie keine Anstalt machen, sich zu waschen und das Nachtzeug (τὰ ὅπλα bez. ἔργα τοῦ σκότους) abzulegen — will sagen, so lange es noch nöthig ist, sie zu ermahnen, wie Paulus v. 13 thut. Aus dem eigentlichen Schlaf sind sie heraus, aber noch nicht vom Schlafe aufgestanden, sofern auch das Ablegen dessen dazu gehört, was an die Nachtruhe erinnert. „Es ist Zeit, ruft ihnen der Apostel

zu, dass ihr euch den Schlaf aus den Augen reibt. *Σωτηρία* ist das bei der Parusie, mit der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* zum Abschluss kommende Heil. *Ὅτι ἐπιστεύσαμεν* denn, da wir gläubig wurden, nicht: denn, da wir's glaubten (Luth.). Sehr gut sagt *G*: „Man muss sich bei diesem Worte erinnern 1) dass der Herr seine Wiederkunft verheissen hatte für den Zeitpunkt, da alle Völker der Erde sein Evangelium würden gehört haben, 2) dass der Apostel, wenn er einen Blick auf seine eigne Laufbahn warf und gewissermaassen die ganze bekannte Welt durch seinen Dienst evangelisirt sah, ohne Uebertreibung sagen konnte, die Geschichte des Reiches Gottes habe während seiner Amtsthätigkeit einen Schritt vorwärts gethan. Natürlich setzt dies Wort voraus, dass der Apostel keine Ahnung hatte von den Jahrhunderten, welche bis zum Kommen Christi noch hingehen sollten. Die Offenbarung des Herrn hatte ihm nur kund gethan, d a s s er wiederkommen werde, nicht: w a n n er wiederkommen werde. Und wollte man diesen Augenblick genau bestimmen, so trat der Apostel selber dieser Anmaassung entgegen (1 Thess. 5, 1. 2. 2 Thess. 2, 1 u. s. w.). Er selber drückt sich manchmal so aus, als könnte er noch Zeuge dieses Ereignisses sein (1 Thess. 4, 17. 1 Cor. 15, 52); manchmal aber so, als sollte er nicht daran Theil nehmen 1 Cor. 6, 14; 2 Tim. 4, 18. Und sollten wir nicht beständig so leben, wartend ohne Unterlass? Luc. 12, 36. Und wenn auch je Er nicht zu uns kommt in der Parusie, werden wir nicht zu Ihm gehen durch den Tod? Ist nicht der Tod für den Einzelnen, was die Parusie ist für die Kirche im Ganzen, das Zusammentreffen mit dem Herrn? — Die Zwischenzeit zwischen dem Augenblick, da die Leser zum Glauben gelangt waren, und dem Moment jener feierlichen Begegnung, sei's nun im individuellen oder im collectiven Sinne, war somit für sie merklich kürzer geworden seit dem Tage ihrer Bekehrung. So *G*."

v. 12. *Νὺξ* und *ἡμέρα* sind Bilder des *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων*; *ἡμέρα* ist nicht *σωτηρία* (de Wette), sondern die *ἡμέρα* bringt die *σωτηρία* (*M*). *Ἡ νὺξ προέκ. κ. τ. λ.* Je tiefer in die Nacht hinein, desto näher dem Morgen; die Nacht, d. h. die Weltzeit in dem Leben ohne Gott; der Tag, die Zeit des Reiches Christi. Darum, sagt der Apostel, rüstet euch zum Aufstehen; legt die Kleider an, welche der helle Tag fordert. — *Ἔργα τοῦ σκότους* Werke, wie sie die Finsterniss zu Stande bringt: die völlige Unthätigkeit, die Bilder des Traumlebens, selbst das Hervortreten von allerlei Unreinigkeit des Körpers; die *ἔργα* sind, wie Kleider, gedacht. *Τὰ ὅπλα τοῦ φωτὸς* sind nicht mit *M* von W a f f e n zu verstehen, noch geradezu von K l e i d e r n (Flatt u. a.); die Correspondenz mit *ἔργα* ist festzuhalten. Es ist an Arbeitszeug, Arbeitsgeräth zu denken, wie man es am Tage gebraucht. *M* legt sich die Bedeutung W a f f e n so zurecht, dass er den Christen als einen Kämpfer im Dienste Gottes und gegen das Reich der Finsterniss auffasst. — Aber wäre dann nicht der Wachdienst als

ein ἔργον τοῦ σκότους aufzufassen? Ἔργα τοῦ σκότ. sind nicht Werke, die man im Dienste der Finsterniss thut. So sollen auch die ὅπλα τοῦ φωτὸς nicht aufgefasst werden als solche, die man im Dienste des Lichtes trägt sondern ἐν ἡμέρᾳ! (v. 13).

v. 13. 14. Ὡς ἐν ἡμέρᾳ. *M*: „als ob wir am Tage wandelten (wo man alles Unanständige meidet). Dies, will Paulus, soll das Normativ des Christen sein, der den Tag schon dämmern sieht (v. 12)“. *G*: „wie man handelt am hellen Tage“.

Beides nicht richtig. Weder die allgemeine Beziehung auf den hellen, lichten Tag, noch die besondere Beziehung auf die dem Tage des Herrn bereits vorangehende Dämmerung dürfte von dem Apostel berücksichtigt sein. Jetzt ist noch Nacht, aber der Tag nahe. Wenn man einen hohen Gast erwartet, zieht man sich nicht erst an, wenn der Gast da ist (und nur durch ihn und mit ihm ist es Tag!); sondern man richtet sich mit seiner Kleidung, Wohnung, d. i. mit seinem Verhalten (περιπατεῖν) vorher ein, rüstet sich also trotz der Nacht auf den vorstehenden Besuch, und ist bereit, als wäre er schon da, oder was dasselbe ist: als wäre es schon Tag. Darum sagt der Apostel nicht ἐν ἡμέρᾳ, sondern ὡς ἐν ἡμέρᾳ. Die ganze Einrichtung und Zurüstung des Christen soll der Parusie entsprechen; das περιπατεῖν soll Angesichts der Parusie stattfinden. — Was man von einem solchen περιπατεῖν sagen kann, ist zusammengefasst in das Wort εὐσχημόνως; es muss dem Empfange eines so hohen Gastes gemäss, also anständig, würdevoll sein. Es handelt sich um die Hingabe, Weihe des Leibeslebens (nach 12, 1). Das Somatische producirt lauter σχήματα, das innere Leben ist mit Christo verborgen, in Gott; sein Inhalt sind eitel πράγματα (Realitäten, des Glaubens, vergl. Hebr. 11, 1) Κώμοις und die folgenden Dative sind Dative der Art und Weise: mit Nachtschwärmereien (Philippi fasst den Dativ local — weniger entsprechend), mit Lustgelagen (μέθαις), mit Ausschweifungen (ἀσελγείαις), mit Streit und Eifersucht (ἔριδι καὶ ζήλῳ), wie sie bei dem Wollusttreiben gewöhnlich vorkommen — alles Ausbrüche des zügellosen Fleisches, der Unkeuschheit und ungestümen Brunst.

v. 14. Ἐνδύσασθε τ. κύρ. Ἰ. Χ.: nehmet das Gewand, in welches ihr euren Leib kleidet (denn von einer Bekleidung des σῶμα kann hier nur die Rede sein) von eurem Herrn; er selbst euer Festgewand. Ἐνδύσασθαι darf nicht mit *M* von dem Eintritt in die innigste Lebensgemeinschaft mit Christo verstanden werden. Der Apostel redet zu solchen, welche im eigentlichen Sinne Christum bereits angezogen haben Gal. 3, 27. Der volle Name κύριος Ἰ. Χρ. soll eben dies ausdrücken, dass der Apostel die Aneignung des Gesammtbildes Christi, also auch die der heiligen Gestalt des verklärten Gottes- und Menschensohnes im Auge hat. Wer in die innerste Lebensgemeinschaft mit Christo eingetreten ist, der hat damit die Pflicht übernommen, den Herrn Jesum Christ, das Gesammtbild des ἐνσαρκωθεὶς auch nach seiner äussern Erschei-

nung, in seinem gesammten Verhalten nachzubilden, oder, um im Gleichniss zu bleiben, wie ein Himmelsgewand um sich zu legen.

*Καὶ τῆς σαρκ. πρ. μ. π.* *M*: „und für das Fleisch traget nicht so Sorge, dass Begierde dadurch aufgeregt werde. A. C. lesen *εἰς ἐπιθυμίαν*. F. G. *ἐν ἐπιθυμίαις*; alle übrigen *εἰς ἐπιθυμίας*. So auch Tischd.-Gebh. *G* will 14b so übersetzt wissen: „gebt euch mit dem Fleische nicht so ab, dass sich Lüste regen". Ich finde keinen sonderlichen Unterschied. Nur scheint mir die *M*sche Auffassung des *πρόνοιαν ποιεῖσθε* richtiger. Dass übrigens unter *σὰρξ* nicht die caro libidinosa zu verstehen sei, sondern einfach die dem *σῶμα* zu Grunde liegende Substanz oder Materie, hat *M* gegen Fritzsche erwiesen, damit aber auch dessen Ansicht beseitigt, als verbiete Paulus schlechthin, für die *σὰρξ* Sorge zu tragen.

Dass der Apostel mit seiner Schlussermahnung eine sehr allgemein vorkommende Schwachheit in's Auge fasst, die namentlich jungen Christen aus den Heiden kaum als Schwachheit erschienen sein dürfte und darum um so gefährlicher war, mag hier noch bemerkt werden. Ebenso, dass die vv. 13. 14 dadurch eine gewisse Berühmtheit erlangt haben, dass sie Veranlassung zu Augustin's Bekehrung geworden sind, wie er selbst im 8. Buch seiner Confessionen erzählt.

## Capitel 14.

Wie hängt das 14. Cap. mit dem 13., bez. den vorhergegangenen Capiteln zusammen? *M* knüpft an 13, 14 an und meint: *δὲ* führe von der pflichtmässigen Beschränkung der Pflege des Fleisches auf diejenigen über, welche in diesem Punkte zu wenig thun. Anders *G*: „der folgende Passus ist eine praktische Anwendung des in Capp. 12 und 13 dargelegten Gesetzes der Liebe; es giebt eine unmittelbare Illustration der Selbstaufopferung, welche Paulus so eben gefordert hat". *M* zu eng, *G* zu weit. Der Apostel hat die Hingabe (Opferung) des Leibeslebens für Gottes Zwecke an die Spitze seiner Ethik gestellt (12, 1). Die verschiedenen Aeusserungen dieser Hingabe im Dienst an der Gemeinde, im Verkehr mit den Genossen desselben Glaubens, in der Stellung zu den Widersachern, im Gehorsam gegen die Obrigkeit um Gotteswillen, in Liebeserweisung gegen alle Menschen, jedoch so, dass der Christ ihnen nicht zu Diensten ist, wenn sie ihn zu Werken der Finsterniss verleiten möchten — alles das hat der Apostel erörtert. Es ist richtig, dass die Hingabe des Leibeslebens für Gotteszwecke der Principalact der Liebe ist, in welchem alle andern Liebeswerke ihre Wurzel haben; aber eben so richtig, dass die Liebe als Fundamentalprincip aller Ethik von dieser Hingabe noch zu unterscheiden ist; ihrem Wesen und Grunde nach hat der Apostel diese Liebe be-

reits im 1. Haupttheile seines Briefs behandelt. In der Ethik hat er es mit Aeusserungen derselben zu thun; auch 13, 8—10 ist nicht die Liebe nach ihrem Wesen und in ihrer Allgemeinheit, sondern speciell die Nächstenliebe gemeint.

Von hier aus wird sich leicht der Uebergang zum 14. Cap. erkennen lassen; es ist darin einfach von der nicht gebotenen, also selbst erwählten Hingabe (d. i. Beschränkung des Leibeslebens) für Heilszwecke (seien es vermeintliche oder wirkliche) die Rede.

Der Apostel tritt mit Cap. 14 auf des Gebiet der Casuistik — ich würde sagen: der Askese, wenn die letztere lediglich auf eigenwilliges, privates Thun, also auf selbsterwählte Uebungen sich gründete; es giebt aber auch eine von Gottes Wort gebotene Enthaltung. Diese hat der Apostel schon vorher (zuletzt 13, 12—14) behandelt. — Man könnte nun versucht sein, im Römerbrief neben die Ethik ein drittes Hauptstück, nämlich die Casuistik zu stellen. Doch hindert nichts, den in Cap. 14 von dem Apostel behandelten und in das Licht des Glaubenslebens gestellten Fall der Ethik anzuschliessen.

Soviel zum Eingange. Genaueres wird sich erst geben lassen, wenn wir darüber einige Klarheit erlangt haben, was für Christen der Apostel unter den Schwachen im Glauben verstanden wissen will. — Alle mir bekannten Ausleger (etwa Eichhorn ausgenommen) verstehen unter den Schwachen Judenchristen. So schon Origen., Chrysosth., Theodor., Hieronymus, unter den Neuern Reiche, Köllner, Fritzsche, auch *G*, indem sie vorzugsweise auf die vv. 5. 6 sich berufen, welche auf jüdische Festtage zu beziehen seien. Anders begründen eben diese Meinung Clemens Alexandr., unter den Neuern Neander, Philippi, welche dafür halten: die Juden hätten aus Scheu vor heidnischem Opferfleisch und Opfertrank (vergl. Act. 15) Abstinenz geübt; analog den Corinthiern (1 Cor. 7—10). Noch Andre verbinden Letzteres mit dem von der jüdischen Festfeier entlehnten Argumente. So Rückert, Tholuck, de Wette. Dagegen *M*: es sei im ganzen Abschnitte kein Wort vom sacrificiellen Charakter des Fleisches und Weines enthalten. Ich füge hinzu, dass, was vv. 5. 6 betrifft, zum Mindesten sehr ungewiss ist, ob ἡμέρα auf jüdische Festtage zu beziehen sei. Weiteres darüber im Nachfolgenden.

Man ist nun, da die Angaben des Textes so allgemein gehalten sind, dass sie der Conjectur ein weites Feld bieten, um jede Art von Abstinenz und Tagewählerei dorthin zu verpflanzen, auf die Hypothese gerathen, dass unter den Schwachen vielleicht Ebioniten zu verstehen seien, von welchen bekannt ist, dass sie den Fleischgenuss verabscheuten, weil das Fleisch aus Zeugung entstehe (Baur). In neuerer Zeit hat Ritschl's Ansicht Beifall gefunden, nach welcher Essener durch Kriegsunruhen nach Rom verschlagen und dort zum Evangelium bekehrt, ihre essäische Diät auch als Christen fortgesetzt hätten. Selbst *M* ist nicht abgeneigt, die Schwachen mit essäischen Grundsätzen in Verbindung zu bringen. Abgesehen aber davon,

dass sich weder bei Ebioniten, noch bei Essenern eine völlige Enthaltung vom Weingenuss hat nachweisen lassen, steht mir wenigstens fest, dass sich in Gemeinden Paulinischer Richtung, die sich sogar durch ihr Festhalten an der apostolischen Lehre rühmlichst ausgezeichnet hatten (vergl. 16, 19), ebionitische und essäische Bestandtheile weder gefunden, noch, wenn sie vorhanden waren, Anspruch auf Sonderstellungen unter apostolischer Concession geltend gemacht hätten. Ebionitische und essäische Abstinenz war nicht ein harmlos Beiwerk, sondern Frucht einer der Paulinischen diametral entgegengesetzten Geistesrichtung, welche der Apostel nimmer in Schutz genommen oder gar vertheidigt hätte.

Wir werden also unter den Schwachen in keinem Falle häretisch tingirte Judenchristen zu denken haben.

Man könnte versucht sein, anzunehmen, dass die 16, 17 angeführten Irrlehrer, vor welchen der Apostel warnt, bereits einen Einfluss auf die Gemeinde gewonnen und dass sie unter dem Vorgeben, die Christen auf den rechten Weg zur Heiligkeit zu leiten, eine Art Diät vorgeschrieben und damit bei Etlichen in der Römischen Gemeinde Beifall gefunden hätten. War das doch die Weise dieser Irrlehrer (1 Tim. 4, 3. Col. 2, 8. 1 Cor. 10, 30). Weiter könnte man wahrscheinlich finden, dass gerade Judenchristen für solche Rathschläge am empfänglichsten gewesen sein dürften. — Allein es ist im Römerbrief keine Spur vorhanden, dass die Bemühungen der Irrlehrer, wenn sie überhaupt stattgefunden, von Erfolg gewesen wären. Ueberdiess würde es geradezu unbegreiflich sein, dass der Apostel eine solche Abstinenz und Tagewählerei, wenn sie auch nur an einer einzigen Faser mit der Irrlehre zusammengehangen, so glimpflich, ja fast patrocinirend behandelt hätte, wie er es mit der Sonderstellung der Schwachen thut.

Aus diesem Grunde ist denn auch mit Recht von irgend welcher Beziehung der Cap. 14 erwähnten Schwachheiten zu 16, 17 abgesehen worden.

Es würde kaum etwas Andres übrig bleiben, als Fritzsche zuzustimmen: „teneamus igitur, quod certum est, infirmos Romanos, quemadmodum superstitiosos Colossenses (Col. 2, 8. 16) V. T. locis et Judaicis argumentis commotos Judaicas ferias egisse et carnibus vinoque abstinuisse: quod incertum est, h. e. argumenta, quae suae superstitioni praetenderint, nos ignorare ingenue fateamur". *M* hält nun mit Fritzsche jene judenchristliche Abstinenz für eine übergesetzliche Scrupulosität, für eine „ἐθελοθρησκεία aus dem Judenthum mit in's Christenthum hinübergebracht und durch die das Fleisch bekämpfende Ethik des Christenthums genährt, welche aber von ihren Anhängern unter den damaligen Römischen Judenchristen nicht im Conflicte mit der Glaubensrechtfertigung geltend gemacht, sondern so ohne Anmaasslichkeit und Polemik geübt wurde, dass es Pauli Lehrweisheit unangemessen erachtete, in Opposition dagegen zu treten und anders, als mit der vorsichtigsten Schonung darüber

zu reden". So *M.* Uebergesetzliche Scrupulosität und dabei keine Scrupel, einer Glaubensrichtung anzugehören, welche das Gesetz für aufgehoben erachtete. Gesetzliches und sogar übergesetzliches Wesen neben Paulinischem Christenthum ohne Anmaasslichkeit und Polemik — das wäre religiöse Uebertreibung und dogmatische Harmlosigkeit in Einem! Ich gestehe offen, dass ich mir solche Widersprüche nicht zusammenreimen kann. Und bei alledem hält es der Apostel für christlich und ehrlich, über solche Contradictiones in adjecto mit der vorsichtigsten Schonung zu reden!! —

Das scheint denn auch *G* gefühlt zu haben. Er bietet eine andere, von Gesetzlichkeit und Uebergesetzlichkeit absehende, auf die Urzeit zurückgehende Erklärung. „Vor der Sintfluth — so hebt er an — gab es keine animalische Nahrung; mit der Sintfluth wird dieselbe erlaubt (2 Mos. 9, 3); ferner unmittelbar nach der Fluth der Weinbau erfunden, aber auch sofort der Weingenuss gemissbraucht. Gewissenhafte Judenchristen konnten dadurch vielleicht veranlasst werden, zu der ursprünglichen (also vorsintfluthlichen) Lebensweise zurückzukehren. Die Differenz sei wohl bei den Agapen zum Ausbruch gekommen; der Apostel habe gewünscht, sie zu bebeseitigen".

Die Schwachen wären also Judenchristen, die in Betreff der einzuhaltenden Diät nicht auf das Gesetz, sondern auf die Urzeit recurriren. Für solche wunderliche Speculation müsste sich doch irgend welcher Anhalt, wenn nicht im Texte, so doch anderswo finden. Ich finde keinen. Aber selbst, wenn sich irgend welche Spuren entdecken liessen, würde ich Bedenken tragen, die Schwachen auf dieser Spur zu suchen.

Ueberblicke ich, am Ende angekommen, die Versuche, welche gemacht worden sind, die Schwachen im Glauben als Judenchristen nachzuweisen, so halte ich mich zu dem Urtheil berechtigt, dass die Versuche zu keinerlei sicherm Ergebniss geführt haben.

Die Stelle, auf welche die Behauptung sich stützt, nämlich die vv. 2 und 5, sind zu unbestimmt. Was man darauf gebaut hat, ist lediglich Conjectur. Wenn Eichhorn (Einleit. III. p. 222) unsere Schwachen für frühere, meist heidenchristliche Anhänger asketisch-philosophischer, vorzüglich neu-pythagoräischer Grundsätze hält, so hat er dazu eine gewisse Berechtigung. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass damals eine Abstinenz, wie sie v. 2 aussagt, durch die neupythagoräische Philosophie unter den Heiden verbreitet war (s. Reiche II. p. 463 u. flgg.). Weder v. 5, noch 15, 8. 9 entscheiden dagegen, wie *M* dafür hält. Denn es erscheint mir doch sehr zweifelhaft, ob der *κρίνων ἡμέρων* v. 5 von einem Gemeindegliede zu verstehen ist, welches sich einen jüdischen Festtag zür Mitfeier erwählt, und daher aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich dem Judenthume angehörte. Ich meine, dass beispielsweise die Feier jüdischer Sabbathe, welche Judenchristen mit herübernahmen und trotz ihres Bekenntnisses zu dem

Herrn fortführten, nicht auf einem κρίνειν ἡμέραν beruht, sondern auf einem τηρεῖν. Das Festhalten an ererbter heiliger Sitte ohne Nachtheil für den Christenglauben ist nicht zu verwechseln mit der Erwählung eines im speculativen Interesse für die Feier ausgezeichneten Tags. — Es ist mir zum zweiten nicht zweifelhaft, dass, wenn unter ἡμέρα wirklich ein jüdischer Feiertag verstanden werden sollte, die Schwachen in v. 2 andere sind, als die Schwachen in v. 5. Wer in aller Welt giebt den Auslegern das Recht, die Krautesser in v. 2 mit den Tagewählern in v. 5 zusammenzufassen und jüdische Festzeiten beobachtende Krautesser daraus zu machen? Das ὃς μὲν — ὃς δὲ in v. 5 ist gerade soviel werth, als ὃς μὲν — ὃς δὲ in v. 2. Wie nun, wenn der Apostel im Allgemeinen einige individuelle Standpunkte, soweit sie in adiaphoris berechtigt sind, hätte anführen wollen, den einen in Betreff des Essens und Trinkens, den andern in Betreff der Feiertage? In diesem Falle hätten wir zweierlei Leute vor uns; denn es wäre kein zwingender Grund, die Asketen und die Tagewähler als einer Richtung angehörig zusammenzufassen. Man könnte dann die einen unter den Heidenchristen, die andern unter den Judenchristen suchen. Mir ist jedoch sehr zweifelhaft, ob die Auffassung von vv. 5. 6, nach welcher unter ἡμέρα ein Feiertag (sc. ein jüdischer) verstanden wird, richtig ist. Gerade die Hauptsache fehlt; auch nicht die leiseste Andeutung ist im Texte zu finden, dass der Apostel einen Tag gemeint habe, der besonders heilig gehalten werden soll. Das Prädicat heilig, festlich ist in die ἡμέρα eingetragen; der nächste Zusammenhang giebt eine derartige Ergänzung nicht an die Hand; es wird eben nur von Essen und Trinken, also von einer an sich sehr weltlichen Sache gehandelt. Dazu kommt, dass die Auffassung von κρίνειν ἡμέραν παρ' ἡμέραν, wie sie *M* gegen Fritzsche vertritt, trotz der Zustimmung und Nachfolge *G*s keineswegs so sicher ist, als angenommen zu werden scheint. Ἡμέρα παρ' ἡμέραν heisst im Griechischen einen Tag um den andern. Natürlich passt das nicht in die Voraussetzung, mit welcher die Exegeten von Alters her an die Stelle herangetreten sind. Fritzsche hatte die classische Bedeutung dadurch zu halten versucht, dass er annahm: die Leute hätten ausser dem Sabbath auch den zweiten und fünften Wochentag asketisch gefeiert. Dagegen bemerkt *M*, dass eine so exorbitante Tagewählerei nirgends in den apostolischen Briefen angedeutet worden und dass sie schwerlich bei Paulus solche tolerante Beurtheilung gefunden hätte. *M* urtheilt über die Phrase seinerseits, wie folgt: κρίνει ἡμ. παρ' ἡμ. heisst: „entscheidet sich für Tag neben Tag d. h. er entscheidet sich für einen Tag in Vergleichung mit einem andern, sodass er den einen heiliger hält, als den andern". Dagegen ist zu erinnern 1) dass *M* παρ' ἡμέραν von seiner natürlichen (fast proverbialen) Verbindung mit ἡμέραν abgelöst und gewissermaassen als Maassstab unmittelbar zu κρίνειν construirt hat, 2) dass παρὰ zwar im Hellenistischen zur

Comparation gebraucht wird statt ἤ, dass aber ein solcher Gebrauch nur dann statt findet, wenn das Verb den Begriff der Comparation oder Gradation zulässt. Nun aber schliesst *κρίνειν* so aufgefasst, wie *M* thut, die Comparation geradezu aus. Wer sich entscheidet, der hat bereits verglichen und gewählt; 3) das Motiv der Entscheidung, dass er „den einen Tag heiliger hält, als den andern“, ist, wie bereits erwähnt worden, hineingetragen.

Ich kann daher die tendenziöse Verkehrung des *ἡμέραν παρ' ἡμ.* in „einen Tag **vor** dem andern“ nicht acceptiren und halte mich lediglich an die gewöhnliche Bedeutung: einen Tag **um** den andern.

Also: „dieser entscheidet sich für einen Tag um den anderen, jener für alle Tage“.

Frage ich nun, zu welchem Zwecke dies *κρίνειν* erfolgt? so kann ich eine Antwort darauf nur im Texte finden wollen. Wie ich meine, giebt der 6. Vers durch die unmittelbare Verbindung des *φρονεῖν τὴν ἡμ.* mit *ἐσθίειν* genügende Auskunft. Der Apostel handelt im 14. Cap. nur von dem richtigen Verhalten des Christen den irdischen Genussmitteln gegenüber, nicht nebenbei auch von Festfeiern.

Der Asket, welcher v. 1 als Schwächling im Glauben bezeichnet wird, erwählt vegetabilische Nahrung. Unter den Asketen aber gab es zwei Kategorien: die einen entschieden sich für einen Tag um den andern in Betreff des Genusses rein vegetabilischer Nahrung, der andre für jeden Tag.

Heut zu Tage ist es bei den Katholiken Kirchengesetz, dass Fleischspeisen am Freitage nicht gegessen werden dürfen. Ich kenne evangelische Christen, die an Busstagen niemals Fleisch essen. Wenn auch die Zeiten andre geworden sind, die Gesinnung, welche in unsrer Zeit einen Zusammenhang sucht und findet zwischen der leiblichen Ernährung und der geistlichen Zucht, war in der ältesten Zeit der Kirche sicher vorhanden und zwar in stärkerm Maasse um desswillen vorhanden, weil der Anknüpfungspunkt für solche Combination der leiblichen Abstinenz mit der Pflege und Förderung geistlichen Sinnes bei Juden und Heiden in überreichlichem Maasse vorhanden war.

v. 1. Erst jetzt bin ich im Stande, nicht sowohl auf den Zusammenhang — denn davon ist bereits in der Einleitung die Rede gewesen — als auf die Art und Weise einzugehen, wie der Apostel den neuen Abschnitt mit Cap. 13 verknüpft. Er sucht und findet den Anschluss für Cap. 14 in 13, 14b. Der Apostel hatte Rücksichtsnahme auf das Fleisch, Pflege desselben nicht geradezu untersagt; wohl aber die Directive beigefügt: *μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας*. Es kann also die an und für sich nicht verwerfliche Fürsorge für das Fleisch (hier als Substanz des Leibes gefasst) in einer Weise geübt werden, dass aus der Leibespflege eine Lustpflege wird. Der Christ hat allezeit den Einfluss der Lebensweise auf den Geist im Auge zu behalten. Eine Beschränkung des Luxus in Speise

und Trank ist Pflicht; die rechte christliche Diätetik beruhet auf dem das heilsame Maass unmittelbar bestimmenden lebendigen Christenglauben und hat Kirchengesetze über Gewaltmaassregeln gegen das Fleisch, insbesondere über Fasten, Kasteiungen u. dergl. nicht vonnöthen.

Der Glaube ist Herr über alle Dinge, auch über Speise und Trank. Aber man kann Christ sein, lebendiger Christ, ohne des Glaubens in seiner vollen Energie, in seiner Weltüberwindenden Kraft allezeit froh geworden zu sein. „Herr, ich glaube, aber hilf meinem Unglauben!“ So lautet wohl unser Aller Gebet. Des Glaubens Stärkung und Mehrung empfangen wir aus Gottes heiligem Wort; des Glaubens Schädigung und Minderung durch die irdischen Dinge. Daher ist das Irdische für unsern Glauben nicht gleichgültig. Wir haben allen Fleiss zu thun, dass das Weltliche nicht unser inneres Leben dämpfe oder gar überwältige. Das ist der Grund gewesen der Askese zu allen Zeiten. Wir erfahren aus v. 1, dass es auch in der römischen Gemeinde Christen gab, welche sich nicht getrauten, das Glaubensrecht über die weltlichen Genussmittel ohne alle Einschränkung auszuüben, sondern für nöthig erachteten, sich in Speise und Trank Enthaltungen aufzulegen, damit ihr Geist um so geschickter sei für die Zwecke des geistlichen Lebens. Der Apostel bezeichnet das Bedürfniss einer solchen Askese als Glaubensschwachheit; die Glaubensstarken hätten einer solchen Stütze nicht bedurft. Aber er verwirft eine solche Rücksichtsnahme auf den individuellen Glaubensstand nicht; vertheidigt ihn vielmehr gegen allerlei Missdeutungen und Anfechtungen durch die Starken. — Weil man nun der Ueberzeugung war, dass Fleischspeise eine kräftigere Nahrung sei, als Gemüse, dass ferner somatische Vollkraft sehr leicht dem Uebermuth, der Wollust und anderen Begierden Vorschub leisten könne, so zog man in Erwägung, wie unter Berücksichtigung des anderweiten leiblichen Befindens die Ernährung durch Fleischgenuss zu beschränken sein dürfte. Diese Erwägungen werden vortrefflich mit *διαλογισμοὶ* bezeichnet. Ursprünglich bedeutet das Wort: Berechnungen, Abrechnungen, dann Ueberlegungen; erst in späterer Gräcität (wie bei Plutarch) Unterredungen.

*Διακρίσεις* ist nichts anderes, als unsere: Kritik. Oft müssen wir im Singular (als dem Collectivnumerus) wiedergeben, was die Griechen durch den Plural ausdrücken. Wer sagt denn: „Kritisirungen?“ Es ist demnach zu übersetzen: „nehmt ihn an Euch, den Schwachen im Glauben, ohne Kritik seiner Erwägungen!“ — Ueber *διακρ. διαλογ.* s. weiter unten.

*Προςλαμβάνεσθε* nehmet zu euch, zu christbrüderlicher Gemeinschaft, schliesst ihn aus euerem brüderlichen Verkehr nicht aus; also nicht, wie die Meisten (auch *M*): nehmt euch desselben an. *Πίστει ἀσθ.* *M* will hier eine Unterscheidung der ethischen *πίστις* von der dogmatischen finden; die ethische *πίστις* soll sein die sittliche Ueberzeugung auf Grund des Glaubens. Er

beruft sich auf vv. 2. 14. 22. 23. Der Apostel macht diesen Unterschied nicht; es ist stets derselbe Glaube. Verschieden ist nur, ob dieser Glaube nach seinem Wesen oder nach seinen Aeusserungen zur Besprechung kommt. In den vv. 2. 22. 23 ist der Glaube an den Herrn auf die christliche Freiheit bezogen. *Διαλογισμοὶ* soll nach *G* stets im N. T. die Thätigkeit des Verstandes im Dienst des Bösen bezeichnen. Irrthümlicher Weise überträgt *G* die natürliche Beschaffenheit des Subjects auf die Bedeutung des Nomen's, welches an und für sich weder in Beziehung zu dem Guten, noch zu dem Bösen steht. Von den mancherlei Deutungen der *διακρ. διαλογισμ.* erwähne ich nur die der Vulgata: „aber nicht, um mit ihnen zu streiten (*διακρίσ.*) über die Ideen, welche sie sich von den Dingen machen". Olsh.: „aber nicht so, dass ihr Zweifel (*διακρίσ.*) wach rufet in den geheimen Gedanken des Nächsten (*διαλογισμ.*)". Rückert: „aber nicht, um zu einer noch tieferen Spaltung der Meinungen zu gelangen". *G*: „nicht, um mit ihnen Meinungsstreitigkeiten anzufangen". Im Ganzen darin einig, dass der Zusatz *εἰς διακρ. διαλογ.* jede dialectische Anfechtung der Gründe, welche die Glaubensschwachen zu ihrer Askese bewogen, ausschliesst.

v. 2. *Πιστεύει φαγεῖν πάντα.* Nicht: er ist überzeugt, Alles essen zu dürfen. Nicht: er hat das Vertrauen, die sittliche Zuversicht, Alles zu essen (Fritzsche, Philippi, *M*). *G* hat Recht: „die Bedeutung von *πιστεύειν* ist bestimmt durch den Gegensatz von *ἀσθενῶν*", jedoch nicht in der breiten Weise, wie *G* annimmt: „wer einen Glauben hat, stark genug, dass er ohne Bedenken von Allem essen kann", sondern, der Eine hat den (solchen) Glauben, dass er Alles isst, oder der Eine hat einen Glauben, der da machet, dass er Alles isst.

*Λάχανα* d. h. er isst nur Gemüse; nach dem Zusammenhange ist aller Fleischgenuss ausgeschlossen.

v. 3. *Καὶ ὁ μή.* So T. R. mit E. L. P. Dagegen lesen ℵ. A. B. *ὁ δὲ μή*, von Tischd.-Gebh. in den Text aufgenommen.

*Μὴ ἐξουθενείτω* „er achte nicht gering". Der Starke im Glauben achtet Niemand gering, der vermeintliche Starke, Freisinnige, blickt mit Geringschätzung auf den Schwachen herab. — Umgekehrt fühlt sich der Schwache nicht selten versucht, seine Askese als ein Zeichen sonderlicher Frömmigkeit anzusehen (*κρίνειν*), den Freien aber als einen um sein Heil unbekümmerten, leichtsinnigen Weltmenschen. Auch ist wohl anzunehmen, dass die Asketen den Verkehr mit solchen Glaubensgenossen, welche sie richteten, gemieden haben werden. Imgleichen war ohne Zweifel mit dem Richten auch die Neigung verbunden, die Gemeinschaft mit jenen, womöglich, ganz abzubrechen. Unsre sogenannten Frommen verfahren ganz ebenso. — Aus dieser Sachlage wird sich das rechte Verständniss des Schlusssatzes in v. 3 mit Leichtigkeit ergeben. Unter *αὐτὸν* wird eben nur der *ἐσθίων* verstanden werden können. Gott hat ihn angenommen (*προσελάβετο*), hat ihm die Kindschaft

verliehen, ihn zu seiner Gemeinschaft zugelassen. Der Christ kann und darf sich nicht von Jemandem zurückziehen und ihn als unmündig verurtheilen, den Gott seiner Gemeinschaft gewürdigt hat.

v. 4. *Δυνατεῖ γάρ*. So ℵ. A. B. C. D. F. G. Tischd.-Gebh. Dagegen *δύνατός ἐστιν* T. R. mit L. P. Statt *ὁ θεός*, welches T. R. D. E. F. G. lesen, haben ℵ. A. B. C. P. *ὁ κύριος*, von Tischd.-Gebh. aufgenommen.

*Σὺ τίς εἶ ὁ κρίν.* Apostrophe des über solch Richten und Verdammen entrüsteten Apostels, eine Frage, die keine Antwort erheischt, wohl aber den Zweck hat, den *κρίνων* zum Nachdenken über das Ungehörige, ja Verwerfliche seines Thuns zu veranlassen.

*Ἀλλότριον οἰκέτην. Οἰκέτης* eigentlich Hausgenosse, mahnend an den *οἶκος*, in welchen Gott uns aufgenommen und darüber er seinen Sohn als Herrn und Verwalter bestellt hat Hebr. 3, 5. Jedoch dadurch von *οἰκείοις*, den eigentlichen Hausgenossen Gottes (Eph. 2, 19) unterschieden, dass in *οἰκέτης* der Hausgenoss als Dienstmann, Diener hervortritt und in unsrer Stelle dem Zusammenhang entsprechend hervortreten soll. Einem Knechte, der nicht in meinen Diensten steht, habe ich nichts zu sagen, habe ihn auch wegen seines Verhaltens nicht zu richten. — *Τῷ ἰδ. κυρ. στήκει ἢ πίπτει* nicht auf das Endgericht zu beziehen (Calvin, Wolf, Reiche, Köllner, Philippi), auch nicht auf das Verbleiben und Nichtverbleiben im wahren christlichen Leben (*M*), oder, wie *G* sich ausdrückt, auf die Befestigung oder Lockerung seines Verhältnisses zu Christo. Wenn *M* von dem Dativ *τῷ ἰδ. κυρίῳ* sagt: er markire das dem Interesse des *ἴδιος κύριος* untergeordnete Verhältniss, was er dann des Weitern so explicirt: „der eigne Herr, Gott, ist dabei interessirt, er mag stehen oder fallen, woraus die Unzuständigkeit des *κρίνειν* erhellt"; so habe ich zunächst zu bemerken, dass unter *κύριος* nicht Gott zu verstehen ist, sondern Christus, daher auch im Schlusssatz *ὁ κύριος*, nicht *ὁ θεὸς* die richtige Lesart. Dann aber ist dem *κρίνειν* gegenüber ein Dativ des Interesses übel angebracht, oder man müsste annehmen, dass das *κρίνειν* im Interesse des *κύριος* erfolgt sei, und der Apostel wolle mit seiner Gegenrede nichts weiter sagen, als: der Herr werde sein Interesse schon selbst wahrnehmen. Bedeutet das *κρίνειν* ein abfälliges Urtheil über die Christlichkeit des *ἐσθίων*, eine dahingehende Aeusserung also, dass man ihn für einen rechtschaffenen, auf sein Seelenheil bedachten Christen nicht halte, so kann die apostolische Entgegnung nur die Incompetenz und damit die völlige Werthlosigkeit einer solchen Kritik betonen wollen. Der Dativ ist bei den verbis neutris *στήκειν* und *πίπτειν* einfach, wie bei Passivis als Dativ. Subjecti aufzufassen. „Von seinem eignen Herrn hat es abzuhängen, ob er steht oder fällt." So wäre hier allerdings ein Stehen oder Fallen zufolge eines Richterspruchs des Herrn gemeint. Wenn ein Reichsgenoss den gegen ihn vorliegenden Anklagen gegenüber das Stehen behält oder zu Falle

kommt, so rührt das nur von einer Instanz her und das ist die des Herrn. Stehen oder Fallen kann hier nur die Dienstbelassung oder die Dienstentlassung anzeigen.

Der Apostel aber kennt die Barmherzigkeit seines Herrn zu gut, als dass er nicht im festen Vertrauen darauf hätte sagen sollen: *σταθήσεται δέ.* Damit wird ja freilich zugegeben, dass der *ἐσθίων*, wie der *μὴ ἐσθίων* als arme Sünder das *σταθῆναι* durch den Herrn bedürfen werden, und käme der unermesslichen Gnade des Herrn nicht seine Macht gleich, so würde solches Vertrauen gar bald zu Schanden werden. Der Apostel trägt aber nicht das mindeste Bedenken, zu sprechen: *σταθήσεται, δυνατεῖ γὰρ ὁ κύριος στῆσαι αὐτόν.* Nicht ein Wort menschlicher Vermessenheit (Reiche), kraft dessen er das Heil dem Sünder verbürgt, sondern ein Wort unerschütterlichen Vertrauens auf die Gnade des Herrn.

*G* meint: in dem Motiv *σταθήσεται δὲ* liege ein leichter Anflug von Ironie, „Paulus will gleichsam in Betreff des Schwachen sagen: Du kannst dich bezüglich seiner beruhigen, denn wenn er auch irrt, so ist sein Herr mächtig genug, die schlimmen Folgen eines Stückes Fleisch abzuwenden." Gegen solche unapostolische Auffassung muss ich freilich Verwahrung einlegen.

Auch *M*s Ansicht kann ich nicht zustimmen, nach welcher Gott vermöge seiner Macht innere Kräftigung wirkt, dass der Christ im Guten steht, dass auch der freier Denkende den Gefahren, welchen seine Sittlichkeit eben durch seine freieren Ansichten ausgesetzt ist, nicht unterliegt, sondern im christlichen Leben beharrt. Der Apostel würde dadurch zugeben, dass die Sittlichkeit des *ἐσθίων* in höherem Maase gefährdet ist; sicherlich aber ist ihm nicht entgangen, dass die Sittlichkeit des *μὴ ἐσθίων*, sofern er *κρίνων* ist, nicht minder, ja vielleicht noch mehr gefährdet ist.

Nach meinem Dafürhalten ist in dem *ἐξουθενεῖν* v. 2 auch ein *κρίνειν* enthalten. Der Apostel hat für das Richten Hüben und Drüben unterschiedene Ausdrücke gebraucht, um die unterschiedenen Stellungen zu characterisiren. Im Grunde genommen kommt es auf Eins heraus. Der *ἐσθίων* versündigt sich also durch sein *ἐξουθενεῖν*, wie der *μὴ ἐσθίων* durch sein *κρίνειν.* Dass der Apostel v. 4 nicht in enge logische Beziehung zu v. 3 hat bringen und das *ὁ κρίνων* genau auf die Sphäre des *κρινέτω* in v. 3 hat beschränken wollen, zeigt die asyndetische Stellung des v. 3 zu v. 4.

Also weder Hüben, noch Drüben soll ein Richten stattfinden, denn es würde unter allen Umständen ein Richten sein über einen fremden Knecht, über welchen allein dem eignen Herrn die Jurisdiction zusteht, und das ist ein solcher Herr, der selbst wenn es sich um Stehen oder Fallen handelt, die Belassung des armen Sünders in seinem Dienste verfügen will und kann.*)

---

Anmerk. Das scheinbare Zugeständniss des Apostels, dass der *ἐσθίων* sich durch seine Freisinnigkeit verfehlt haben könne, aber auf die Gnade und Macht seines Herrn rechnen dürfe, lässt sich auch dadurch be-

vv. 5. 6. Ueber beide Verse habe ich bereits in der Einleitung zu Cap. 14 mich ausgesprochen. Ἡμέρα ist nicht Festtag, sondern Fasttag. Der eine entscheidet sich, einen Tag um den andern auf den Fleischgenuss zu verzichten, der andere verzichtet für alle Zeit. Weshalb der Apostel das ausdrücklich erwähnt? Ich meine, um desswillen, damit erhelle, wie es sich bei dieser Abstinenz nicht um ein Gottesgebot handle, sondern um einen freien, im Interesse der geistlichen Förderung durch somatische Askese, mit Rücksicht auf das individuelle Bedürfniss gefassten Entschluss. — Der Apostel hat gar nichts dawider; er will nur, dass dieser Entschluss nicht auf Zureden Anderer gefasst, sondern in freier Selbstbestimmung aus eigner vollster Ueberzeugung hervorgegangen sei. Eben dies besagen die Worte: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω.

In v. 6 ist der gewöhnlich in Klammern eingeschlossene Satz Καὶ ὁ μὴ φρονῶν — κυρ. οὐ φρονεῖ, welchen T. R. mit L. P. und der Peschito liest auf Grund von ℵ. A. B. C. D. E. F. G. mit Lachm. und Tischd. zu streichen. *H* bemüht sich vergeblich, die Recepta zu halten. Auch *M* und *G* dagegen.

Was den Zusammenhang zwischen vv. 6 und 5 betrifft, so findet *M* in v. 6 den rechten Gesichtspunkt, nach welchem jeder seine volle Ueberzeugung haben müsse. Jeder müsse überzeugt sein, er diene mit seiner Weise dem Herrn. Nicht imperativisch, sondern indicativisch ausgedrückt, ein Spiegel für Selbstbeschauung. — Nach *G* will der Apostel sagen, dass der, welcher bei seiner Religionsübung die jüdischen Festtage beachtet, dies thue in der Absicht, dem Herrn zu huldigen dadurch, dass er in Ihm ruht, wie der, welcher sie nicht hält, dies thut in der Absicht, thätig für Ihn zu arbeiten. *G* hat das vor *M* voraus, dass er in v. 6 nicht einen Gesichtspunkt, nach welchem jeder seine volle Ueberzeugung haben müsse, also eine verkappte Weisung erblickt, sondern eine Thatsache, deren innerstes Motiv, nämlich für den Herrn zu sein, der Apostel unter dem bereits v. 5 ausgesprochenen Vorbehalte darlegt, dass der κρίνων sich nicht durch Zureden anderer dazu entschlosssen habe, sondern aus eigner Ueberzeugung, dass ihm eine solche Beschränkung des somatischen Genusses für die Erhaltung seines Glaubenslebens förderlich und dienstlich sei. Ist diese Bedingung erfüllt, so kann kein Zweifel mehr sein: derjenige, welcher auf den Tag bedacht ist (φρονῶν τὴν ἡμέρ.) — ganz gleich, ob er die Askese einen Tag um den andern, oder alle Tage üben will — der thut's für den Herrn (dem Herrn zu Lieb), denn die Gemeinschaft mit Ihm möchte

---

seitigen, dass der 4. Vers nicht als specielle Auslassung über die Competenz in Abstinenzangelegenheiten, sondern als Auslassung über die Competenz überhaupt, wenn sich ein Knecht verfehlt, aufgefasst wird. Was überhaupt in Geltung ist, muss es auch sein in jedem besonderen Falle. — Jedenfalls wird das Urtheil über einen fremden Knecht dadurch als Anmaassung characterisirt.

er dadurch erhalten und befestigen. — Man erkennt leicht, wie der interpolirte Satz ὁ μὴ φρον. den Sinn entstellt. Also: „der auf den Tag nicht Sinnende, dem Herrn zu Lieb sinnt er nicht darauf“? Würde eine solche Aussage nicht doch einen Schatten geworfen haben auf die Glaubensschwachen, als wären sie in grossem Irrthum, mit ihrer Selbstopferung dem Herrn zu dienen, da die Ablehnung der Abstinenz Seitens der Starken nicht minder als ein dem Herrn wohlgefälliger Dienst möchte aufgefasst werden.

Es ist ja das die Regel im gewöhnlichen Christenleben, dass *οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον*. So kann nicht gesagt werden, dass, wer dieser Regel folgt, solches in besonderer Weise für den Herrn thut. Wohl aber war nöthig hervorzuheben, dass der, welcher sein geistiges Bedürfniss erkannt und aus vollster Ueberzeugung eine Beschränkung des somatischen Genusses für nothwendig erachtet habe, um bei dem Herrn zu bleiben und nicht von ihm abgeführt zu werden, solches für den Herrn thue, Ihm zu Lieb und zu Seinem Dienst.

Von der Gesinnung, mit welcher der Glaubensschwache seine Diät ordnet und feststellt, geht nun der Apostel zum Essen über. Er setzt beide neben einander, die Schwachen und die Starken und findet, dass ihr Essen, so verschieden auch die Speisen sind, doch von ihnen gleichmässig als des Herrn Gabe aufgefasst und unter seinen Augen genossen wird. Der Apostel argumentirt aus dem *εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ*. Man wolle nicht aus der Acht lassen, dass die Mahlzeit mit der *εὐχαριστία* eröffnet wurde (Matth. 26, 26. 27. Marc. 14, 22. Luc. 22, 19. 1 Cor. 11, 24). Dazu 1 Tim. 4, 4. 5: *οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον, ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως*. Das will der Apostel sagen: was durch die Danksagung gegen Gott geweiht ist, das könne christlichen Zwecken nicht zuwider sein. Mag also das Menu der Schwachen sich unterscheiden von dem der Starken — beide danken. Was Beide essen, ist also ein *ἡγιασμένον*. Wenn nun alles Danken bei Christen vermittelt ist durch den Herrn, diesem also die Speise gewissermaassen vorgestellt wird, dass er den Segen seines himmlischen Vaters für dieselbe vermittle, und wenn das gleichmässig geschieht, mag der Tisch mit Fleischspeisen oder nur mit vegetabilischer Kost besetzt sein, wer wollte da in Abrede stellen, dass das Essen der Starken und der Schwachen, beides in Beziehung zu dem Herrn stehe, also zu Ehren des Herrn (*τῷ κυρίῳ*) geschehe? — Ich meine nicht, dass es nöthig ist, hier dem *ἐσθίων* den Gedanken unterzulegen, dass er Fleisch esse, weil der Herr ihn in den Stand gesetzt habe, von allen Gaben Gottes vermöge seiner christlichen Freiheit vollen Gebrauch zu machen. Ein solcher Gedanke würde doch ziemlich hart an die *διακρίσεις διαλογισμῶν* anstreifen, welche Paulus nach v. 1 eben vermieden wissen will. — Es ist deshalb das *κυρίῳ ἐσθίει* auch nicht so zu paraphrasiren: er dient mit seinem Essen Christo; ferner das *κυρίῳ οὐκ ἐσθίει*: mit seinem Nicht-

essen dient er Christo. — Von einem Dienste, dem Herrn erwiesen, kann nicht die Rede sein, wenn es sich darum handelt, der eignen christlichen Förderung zu dienen. Wohl aber giebt man dem Herrn die Ehre, wenn man lässt und meidet, was uns Ihm ferne stellt, dagegen sucht und wählet, was uns Ihm nahe bringen könnte, also: wenn man alle seine Dinge bestimmt werden lässt durch die Rücksicht auf Ihn. Daher würde ich übersetzen: er isst — dem Herrn zu Ehren, und er isst nicht, dem Herrn zu Ehren.

Die Frage, ob κυρίῳ, wie von den Meisten angenommen wird, auf Gott, oder, wie Rückert, Köllner, Fritzsche, Philippi u. A. wollen, auf Christum zu beziehen ist, entscheidet *M* dahin, dass ersteres richtig scheint wegen εὐχαρ. γ. τῷ θεῷ; letzteres aber richtig ist wegen v. 9 und das Fehlen des Artikels dem nicht entgegensteht (Winer's Gramm.). Die vorstehende Darlegung hat gezeigt, dass v. 6 die Behandlung der irdischen Genussmittel betrifft, insoweit sie für unsre Stellung zu Christo von Bedeutung ist, und dass das εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ diesen Gesichtspunkt um desswillen nicht verschiebt, weil damit nur subsidiarisch belegt wird, dass ein durch die Danksagung zu Gott geheiligtes Essen, sei es von Fleischspeisen, sei es von Gemüse allein, etwas, was der Stellung zu dem Herrn widersprechend wäre, nicht involviren könne.

Anmerkung 1. Dass die Frage, ob die Feier von Sonn- und Festtagen den vv. 5. 6 gegenüber für berechtigt gehalten werden könne, nicht hieher gehört, ergiebt sich aus meiner Auslegung der Stelle von selbst.

Anmerkung 2. *G* bemerkt zu v. 6: „Dieses so beachtenswerthe Wort des Apostels giebt uns das richtige Mittel an die Hand, alle jene Fragen der Casuistik zu entscheiden, welche sich im christlichen Leben oft erheben und dem Gläubigen viel Verlegenheit bereiten: darf ich mir diesen oder jenen Genuss verschaffen? Ja, wenn ich mich sein freuen kann unter den Augen des Herrn und indem ich Ihm danksage; Nein, wenn ich denselben nicht annehmen kann als ein Geschenk aus Seiner Hand, noch Ihn dafür preisen. Dies Mittel der Lösung respectirt gleicher Weise die Rechte des Herrn, wie die der individuellen Freiheit".

v. 7. Beweis der in v. 6 angeführten speciellen Beziehung auf Christum aus der christlichen Lebensrichtung überhaupt. Unter ἡμῶν sind eben nur Christen zu verstehen. Sofern sie wirkliche Christen sind, hat ihr Ich aufgehört, etwas für sich sein zu wollen. Christus ist in ihnen und regiert in ihnen. *Ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* (Gal. 2, 20). Mit anderen Worten: das ganze innere Leben ist auf Christum bezogen, durch Christum bestimmt. So kann auch das, was wir als Christen thun, nicht mehr auf unser Ich zielen, ja von den beiden Polen unseres Daseins, Leben und Sterben, und von Allem, was dazwischen liegt, ist die Beziehung auf das eigne Ich ausgeschlossen. Wir haben nur ein Lebensziel, einen Mittelpunkt: Christum!

Sehr richtig bemerkt *M*: die objective Abhängigkeit von Christo (Rück., Reiche) meint Paulus nicht, weil sie das v. 6 Gesagte nicht beweisen, sondern nur die Verpflichtung dazu begründen würde. Ebenso umschreibt *M* das *ἑαυτῷ ζῇ*: der Christ glaubt nicht, sein Leben gehöre ihm selbst an; er lebe in seinem eignen Interesse und Zwecke. Dagegen ist die Bemerkung zu *ἑαυτῷ ἀποθνήσκει*: „dass auch das Sterben ein sittlicher Act sei“, exegetisch unrichtig. Es trifft überall nicht zu, wenn der Dativ auf das Dienstverhältniss zu Christo bezogen wird, statt auf das Angehörigkeits- oder Eigenthumsverhältniss, wie letzteres in v. 8 ausdrücklich hervortritt: *τοῦ κυρίου ἐσμέν*. Besser: „da niemand von uns lebt als sich selbst angehörig (als Herr und Eigenthümer seines Lebens); ebenso: „niemand stirbt als sich selbst angehörig (kraft des ihm zustehenden Eigenthumsrechtes an seine Existenz, so dass er darüber frei verfügen könnte, und Niemand weiter drein zu reden hat)“.

v. 8. Das *τῷ κυρίῳ ζῶμεν* zu umschreiben: wir leben als dem Herrn eigen, mit jedem Pulsschlage ihm angehörig, darum mit jeder Regung unsres Willens von ihm abhängig. Ebenso *τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκ.* wir sterben als Angehörige des Herrn. Unser Leben und Sterben ist Seine Sache; die Entschliessung darüber liegt in Seinen Händen; was damit zusammenhängt: Er hat's zu vertreten. — Uebrigens wird in v. 9 noch besonders exponirt, was das auf sich hat, dem Herrn zu sterben.

Einen Seitenweg schlägt *G* ein, wenn er ausführt, dass für den Gläubigen Leben soviel heisst, als Christo dienen; Sterben soviel, als sich vollkommen mit ihm vereinigen. v. 9 lässt keinen Zweifel darüber, dass nicht eine Specialität des Verhältnisses zu Christo, also ein Dienstverhältniss oder die völlige Vereinigung mit Christo gemeint ist, sondern lediglich ein Angehörigkeitsverhältniss, an welchem weder Leben, noch Tod etwas ändert. Ist das so, so wird auch selbstverständlich sein, dass die Diät der Glaubensschwachen daran nichts ändern kann, ebenso wenig, wie der freie, unbeschränkte Genuss der Starken.

Im Uebrigen ist von Tischd.-Gebh., sowie von den meisten frühern Editoren des N. T. statt des *ἀποθνήσκομεν* nach *ἐάν* grammatisch richtig der Conjunctiv, ferner statt *ἀποθνήσκωμεν τῷ κυρίῳ* im Nachsatz, welches T. R. liest, mit ℵ. C. L. *ἀποθνήσκομεν* gesetzt worden.

v. 9. T. Rec. liest mit Syr. und den Minusk. *ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησεν*. Eine zweite Hauptlesart ist die der Codd. ℵ. A. B. C.: *ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν* (F. G. *ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*). So die neueren Edit., auch Tischd.-Gebh. Zwei Codd. D. E. lesen mit der Itala *ἔζησεν καὶ ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*. Die Varianten erklären sich als Interpretamente zu *ἀπέθανε καὶ ἔζησεν*.

Unser Angehörigkeitsverhältniss an Christum ist darum ein für Leben und Sterben constantes, weil gerade zu diesem Zweck, um desswillen Christus starb und lebte. *Χριστός*, nicht *Ἰησοῦς*

oder Ἰησ. Χριστός. Man vergl. 5, 6. 8. Gerade dies, das Christus, d. i. der Herr und König des Gottesreichs in den Tod und aus dem Tode in das Leben eingetreten, ist ebenso sehr das Fundament seines absoluten Herrenrechts, wie unsrer Angehörigkeit an ihn im Leben und im Tode. Denn könnte von Christo eben nur dies ausgesagt werden: ἀπέθανεν, so wäre es immerhin ein unbegreifliches Wunder der Liebe gewesen, dass er seinen zum König des Gottesreichs bestimmten Sohn hätte sterben lassen; allein es wäre damit nichts geschehen, was ihn von den Menschenkindern unterschieden hätte. Dies war das Unterscheidende, dass Christus starb und lebte. Dies καὶ ἔζησεν hinter ἀπέθανεν beruht auf einem Vorgange, welcher der bis dahin unbestrittenen Todesherrschaft ein Ende gesetzt hat. Die Ueberwindung des Todes durch den am Kreuz Gestorbenen war eo ipso die Aufrichtung seiner Herrschaft über das Todtenreich bez. über die dem Tode unterworfene Menschheit — kurz: über Todte und Lebendige.

Selbstverständlich ist hiernach, dass das ζῆν hinter ἀπέθανεν nur vom Auferstehungsleben des Herrn verstanden werden kann, und dass Olshausen (auch Schrader) unrichtig auslegt, wenn er das ἔζησεν von dem Erdenleben des Herrn deutet und ein Hysteron Proteron annimmt. Paulus sagt nicht: Christus sei gestorben, um über Todte Herr zu sein, und habe gelebt, um über Lebende Herr zu sein, sondern er sei gestorben und lebendig geworden (beides zusammen habe den Zweck gehabt), um über Todte und Lebende (Beide zusammen) zu herrschen. So richtig *M* (gegen Fritzsche) indem er zugleich bemerkt, dass nicht Jesu (irdisches) Leben und Tod, sondern sein Tod und Leben (Wiedereintritt in's Leben) es war, was ihn zur κυριότης gelangen liess. Ἵνα ist allerdings von göttlichem Rathschluss zu verstehen. Zu dem Ganzen vergl. Eph. 4, 10.

v. 10. Τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ. So T. R. mit L. P. Syr. Alle übrigen Codd. τοῦ θεοῦ, aufgenommen von Tisch.-Gebh., gebilligt von *M*, weil nur θεοῦ im contextgemässen Zusammenhange mit dem Folgenden.

Σὺ δὲ τί κρίνεις τ. ἀδελφ.;, rügt die Anmaassung, welche das Herrengericht Christi für sich in Anspruch nimmt und noch dazu einem Bruder, nicht einem οἰκέτης gegenüber, an welchem der Herr sein Richteramt ausrichtet. Man vergl. v. 4, ferner zu dem Wechsel von ἐξουθενεῖν und κρίνειν v. 3. Dass Gott nie dargestellt wird als selber auf dem Richterstuhl sitzend, sondern dass Gott durch Christum Gericht halten will (2, 16. Act. 17, 31) ist richtig. Damit hört aber das βῆμα nicht auf, ein βῆμα τοῦ θεοῦ zu sein, ebenso wenig, wie das βῆμα, auf welches sich Pilatus oder Festus setzte, damit aufhörte, ein βῆμα des Kaisers zu sein. Dass das βῆμα τοῦ θεοῦ 2 Cor. 5, 10 auch ein βῆμα τοῦ Χριστοῦ genannt werden konnte, erklärt sich aus dem Mandat, welches Gott seinem Sohne ertheilt hatte, die Welt zu richten, von selbst. Aber, wie gesagt, das βῆμα τοῦ Χριστοῦ war principaliter ein βῆμα τοῦ

θεοῦ, und nur das ist zuzugeben, dass der Apostel nicht ohne besondern Grund an unsrer Stelle βῆμα τοῦ θεοῦ sagt; auch die in v. 11 citirte Stelle dieser Benennung angepasst hat. Ich meine, dass die Fragen in v. 10 bereits ein Vergehen gegen die Jurisdiction des Herrn constatiren. Hätten sie Christum als den einzig competenten Richter vor Augen und im Herzen gehabt, so würden sie seine Gerichtsbarkeit sich nicht angemaasst haben. Dieser Verstoss gegen die Gerichtshoheit Christi veranlasst den Apostel, durch den von ihm gewählten Ausdruck daran zu erinnern, dass es Gottes Richterstuhl ist, vor welchem sie sich zu verantworten haben werden. „Lasst ihr Christum als den Gerichtsherrn nicht gelten, Gott werdet ihr gelten lassen müssen, und Gott wird dafür sorgen, dass ihr in dem Endgericht Christi Gottes Gericht werdet anzuerkennen haben." — Ich brauche nicht erst daran zu erinnern, wie voreilig es sein würde, aus diesem Wechsel in der Benennung des Gerichtsherrn eine Wesensgleichheit deduciren zu wollen; sie ist wirklich von dem Apostel gelehrt, aber nicht damit, dass er das βῆμα Χριστοῦ auch wohl βῆμα τοῦ θεοῦ nennt.

v. 11. Schriftbeweis aus Jes. 45, 23. Wenn *M* bemerkt: die Stelle sei sehr frei, mit theils memorieller, theils pragmatischer Abweichung von der LXX. citirt, so wäre das richtig, wenn nachgewiesen werden könnte, dass die Weise der neutestamentlichen Schriftsteller gewesen, sei es nach der LXX., sei es nach dem Grundtexte buchstäblich zu citiren. Bei eingehender Prüfung der Stellen wird man sich sehr bald überzeugen, dass die heiligen Männer nicht bloss den Wortlaut, den sie vorfanden, sondern auch den Inhalt, welchen sie darin fanden, mit der Formel γέγραπται einführten, also der angeführten Schriftstelle zugleich ihre Interpretation mitgaben, bez. sie darnach modificirten. Die Angemessenheit des Citats zu der von dem Apostel bezweckten Beweisführung ist übrigens von den neuesten Exegeten, auch von *M* und *G* anerkannt worden. — Zur bessern Vergleichung des Textes der LXX. mit dem modificirten Citat setze ich den Wortlaut von Jes. 45, 23 nach den LXX. hieher: „Κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω, εἰ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη, οἱ λόγοι μου οὐκ στραφήσονται, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ". Der Grundtext lautet, wörtlich übersetzt: „bei mir schwöre ich: es ist ausgegangen aus gerechtem Munde ein Wort, und nicht wird es zurückkehren (zurückgenommen werden), dass mir sich beugen soll jedes Knie, schwören soll jede Zunge." Also für κατ' ἐμαυτοῦ bis στραφήσονται, welche doch nichts weiter enthalten, als eine Betheurung, dass die Worte, welche von ihm ausgehen, so wahr Er lebt, wahre, rechte Worte sind und nicht zurückgenommen werden sollen, setzt Paulus Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, die letzten Worte nicht Einschiebsel, wie *M* meint, sondern kürzestes Interpretament von εἰ μὴν bis στραφήσονται. Eben, weil er, der Herr, es sagt, was nun mit ὅτι folgt, und weil er der lebendige Gott ist, der niemals

durch eine Aenderung seines Lebens und Wesens in die Lage kommen kann, dass er sein Wort unausgeführt liesse, so wird sich auch sicher erfüllen u. s. w. *Ἐξομολογεῖσθαι* c. Dativo eigentlich bekennen, bezeugen zu Jemandes Gunsten, also hier zu Gottes Ehre, was denn allerdings aufzufassen ist als eine Anerkennung dessen, was Gott von sich aussagt, nämlich Herr und Richter der Welt zu sein. Dass *ἐξομολ.* c. Dat. allezeit lobpreisen heisst, wird von *M* irrthümlich behauptet, wenigstens Jacob. 5, 16 *ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώμ.* heisst es sicher nicht so.

Zur Sache bemerkt *M*: „bei Jes. versichert Gott eidlich, dass alle Menschen (auch die Heiden) ihm anbetend huldigen werden. Diesen Messianischen, weil den allgemeinen Sieg der Theocratie verheissenden Gottesspruch fasst Paulus hier nach der besondern und letzten Erfüllung, welche er beim allgemeinen Weltgericht haben werde.“ *G*: „bei dieser Huldigung ist das Gericht, durch welches alles zu seinen Füssen gelegt worden, vorausgesetzt und mit einbegriffen.“ In der That muss dann, wenn Alles huldigt, jeder Eingriff in Gottes Majestätsrechte, jede Anmaassung gerichtet sein.

v. 12. Ganz verkehrt *G*: „das Vorhergehende hätte den Sinn gehabt: richte nicht Deinen Bruder, da ja Gott ihn richten wird; v. 12 aber wolle sagen: richte dich selber, da ja Gott dich richten wird.“ Vielmehr ist das der Sinn: setze dich nicht zum Richter über deinen Bruder, denn du bist nach Gottes Wort also, wie dein Bruder und wie die ganze Menschheit Gegenstand des göttlichen Gerichtes, nicht Vollstrecker desselben. Und weil es so ist, so folgt daraus unzweifelhaft (*ἄρα οὖν*), dass jeder für sich selbst Rede stehen wird, dass es also eine Verkehrtheit ist, Andere zu richten und herabzusetzen, statt an seine eigne Rechenschaft zu denken.

v. 13. Das rechte Verhalten bei Meinungsdifferenzen über den Werth oder Unwerth der Askese (in Speise und Trank).

Dass *κρίνωμεν* ebenso auf das *ἐξουθενεῖν*, als das *κρίνειν* in v. 3 geht, erhellt aus *ἀλλήλους*. Was ich zu v. 4 bemerkt habe, dass das *ἐξουθενεῖν* ein *κρίνειν* einschliesst, bestätigt sich. Das folgende *κρίνατε* jedoch wird von sämmtlichen Auslegern lediglich auf die Starken bezogen, weil eben diese Anstoss gegeben hätten. Nach meinem Dafürhalten ist das nicht richtig. Zwar hat der Apostel, wie bereits erwähnt, das *ἐξουθενεῖν* der Starken mit unter das *κρίνειν* befasst. Aber von Hause aus stand doch die Sache so, dass das eigentliche *κρίνειν* von den Asketen ausging, das *ἐξουθενεῖν* aber mehr die verächtliche Haltung bezeichnet, welche die Starken den Asketen gegenüber beobachteten. Durch das *κρίνωμεν*, welches zugestandener Maassen zu beiden Parteien gesagt ist, hat doch der Apostel seine Ausdrucksweise nicht so gründlich verkehrt, dass er mit einem Male das den Asketen (v. 3) beilegte *κρίνειν* ausschliesslich von den Glaubensstarken aussagt. Nach meiner Ansicht musste es für die Paulinisch gerichteten Christen in der Gemeinde ein Anstoss und Aergerniss sein, wenn die Glaubensschwachen

sie wegen Gebrauchs der in den Adiaphoris ihnen zustehenden Freiheit verurtheilten. Ein solches Verurtheilen hätte doch kaum eintreten können, wenn diese Asketen nicht dafür hielten, dass es ein nothwendiges Stück der Christlichkelt sei, sich im Genusse gewisser Speisen zu beschränken, um nicht als solche erfunden zu werden, welche durch reichliche Pflege des Leibes den Lüsten Vorschub leisteten (13, 14). Was der Apostel durchaus in das gewissenhafte Ermessen des Subjects, in das klar erkannte individuelle Bedürfniss verweist, das Maass und die Weise der leiblichen Zucht der christlichen Freiheit anheimgebend, das betrachten die Asketen als ein Merkmal christlicher Entschiedenheit, als eine nicht bloss auf Grund individuellen Bedürfnisses, sondern im Interesse geistlichen Fortschrittes allen Christen insgemein obliegende Pflicht. Hätte der Apostel allen Starken gebieten wollen, dem Bruder kein Aergerniss zu geben, so würde das gleichbedeutend gewesen sein mit der Forderung, sich in Gegenwart der Glaubensschwachen jeglichen Fleischgenusses zu enthalten, also entweder sich förmlich ihrer Praxis anzuschliessen oder zu tergiversiren, dadurch aber das Schlimmste zu thun, was sie thun konnten, die Glaubensschwachen in ihrer Ueberschätzung der äussern leiblichen Zucht zu bestärken. Oder, will man die Sachlage so auffassen, dass die Glaubensschwachen nicht sowohl die christliche Freiheit der Starken beanstandet hätten, als die Ostentation, womit sie in ihrer Gegenwart, etwa bei den Agapen erst recht dem Fleischgenuss sich hingegeben, um die Schwachen zu ärgern. Ich meine, dass, wenn die Schwachen das Richtige gedacht hätten, etwa so: „ich bedarf der Abstinenz, um nicht durch üppige Nahrung in der Entwicklung meines Glaubenslebens gestört zu werden, du dagegen bedarfst dessen nicht, so iss in Gottes Namen, was ich nicht essen mag“; ich sage, dass in diesem Falle von einem Aergerniss weder Hüben, noch Drüben hätte die Rede sein können. — Etliche möchten die Situation sich noch anders zurechtlegen, so nämlich, dass der Apostel den Anstoss, bez. das Aergerniss bei den Starken insofern gefunden hätte, als sie die Schwachen verspottet, auch wohl einige verleitet hätten, wider besseres Wissen und Gewissen sich den Genüssen der Starken anzuschliessen. Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass diese Auffassung in den nachfolgenden Versen eine starke Unterstützung findet und im Allgemeinen der wirklichen Sachlage entsprechen dürfte. Aber in den 13. Vers, der sich nicht bloss im ersten Satze, sondern auch in dem eng angeschlossenen zweiten Satze an beide Parteien wendet, hätte sie nicht hineingetragen werden sollen. In der Wiederaufnahme des *κρίνατε* (aus dem vorangegangenen *κρίνωμεν*) liegt eine Prägnanz, die sich nicht gut wiedergeben lässt. *G* übersetzt: „lasset uns also nicht mehr einander richten, sondern uns vielmehr darauf richten, dass man seinem Bruder nicht eine Verletzung oder ein Aergerniss bereiten soll.“ Richten, und darauf richten haben wohl den gleichen Laut, aber drücken nicht das Verhältniss von *κρίνωμεν* und *κρίνατε* aus. Besser

vielleicht: „urtheilt also nicht mehr über einander, sondern das urtheilt lieber (das lasset lieber euer Urtheil, euren Grundsatz sein, wie er gewissermaassen als Erkenntniss eures innern Gerichtshofes aus der Prüfung und Erörterung des von euch einzuhaltenden Verfahrens hervorgeht): einen Anstoss oder ein Aergerniss den Brüdern nicht zu geben. *G* müht sich, einen Unterschied zwischen *πρόςκομμα* und *σκάνδαλον* herauszufinden. Er sagt: „stösst man sich (*προςκόπτει*), so giebt es ein blaues Mal; stolpert man über ein Hinderniss (*σκανδαλίζεταί τις*), so giebt es einen Sturz. Der zweite Fall ist bedenklicher, als der erste.“ Nach *M* sind beide durchaus synonym; versuchte Unterscheidungen beider Wörter seien eitel; es sei doppelte Bezeichnung im Interesse der Sache.

Und doch meine ich, dass der Apostel in diesen beiden durch *ἢ* verbundenen Worten Unterschiedenes zusammengebracht hat, was Schwache und Starke gleichmässig zur Richtschnur ihres Verhaltens machen sollen.

Die Schwachen geben den Starken ein *πρόςκομμα*, wenn sie ihre Askese für allgemein verbindlich erklären; so etwas hat das Evangelium nicht gesetzt. Was Menschen setzen, zum Gesetz des christlichen Wandels machen wollen, gereicht denen, welche die christliche Freiheit lieben und brauchen, zum Anstoss (*πρόςκομμα*). Andererseits (wenn Starke und Schwache zusammengefasst werden, kann ihr eigenthümliches Setzen nur durch *ἢ* verbunden werden) legen die Starken dem Schwachen einen Fallstrick (eben das heisst *σκάνδαλον*, classisch *σκανδάληθρον*), wenn sie ihn durch Spott, durch Wort und Beispiel verleiten, von der Askese abzugehen, welche er doch zur Förderung seines innern Lebens erwählt hatte, und zwar *τῷ κυρίῳ* (v. 6).

v. 14. Paulinischer Grundsatz in Sachen der Askese. *Οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησ.* Nach *G* bezeichnet *οἶδα* eine theoretische Ueberzeugung, dagegen *πέπεισμαι* eine Ueberzeugung von Gewissens wegen, *ἐν κυρίῳ Ἰησ.* aber soll nur Näherbestimmung sein zu *πέπεισμ.* Dies *ἐν κυρ. Ἰ.* umschreibt *M* seltsamer Weise durch: in meiner Gesellschaft mit dem Herrn und nimmt *πέπεισμ.* als Näherbestimmung zu *οἶδα*, also auch *ἐν κυρ. Ἰ.* als zu beiden Verben gehörig. — Auch ich meine, dass *ἐν κυρ. Ἰ.* zu beiden Verben zu construiren ist. Diese aber drücken des Apostels Wissen und Ueberzeugtsein als ein in dem Herrn Jesu begründetes, als ein objectives, unzweifelhaftes gegenüber einem blossen empirischen Wissen und einem subjectiven Ueberzeugtsein aus. Wenn der Herr Jesus — und die Historicität ist durch den Namen angezeigt — sich über Rein und Unrein während der Ausrichtung seines prophetischen Amtes ausgesprochen hat (Matth. 15, 11); so dürften dem Apostel gerade diese Aussprüche nicht unbekannt geblieben sein, denn er musste als Christ zu dem jüdischen Reinigungsgesetz Stellung nehmen, so beruht sein Wissen *ἐν κυρίῳ Ἰ.*

Aber auch der einfache Umstand, dass der Herr selbst durch sein Amt ihn in die innigste Beziehung zu den vermeintlich Unreinen, zu den Heiden gesetzt hatte, macht sein Wissen zu einer Sache der innersten Ueberzeugung. Diese war also wiederum gewurzelt ἐν κυρίῳ Ἰ.

*Κοινόν, ἀκάθαρτον* unrein, profan. Nichts ist an sich unrein. Unreines kann nnr werden durch den Menschen, und zwar lediglich für den Menschen selbst, der etwas unrein rechnet; nicht wird es in seiner Natur so verändert, dass es nunmehr für alle unrein geworden wäre.

Wenn die Exegeten meinen: Paulus habe den Freieren damit Recht geben wollen, so möchte ich eher dafür halten, der Apostel habe die Absicht gehabt, den Glaubensschwachen kraft seines Wissens und Ueberzeugtseins, welches nicht auf menschliche Meinungen sich stützt, sondern auf den Herrn Jesus selbst, die Folgen des κρίνειν vorzuhalten, denn ich wüsste nicht, dass die Glaubensstarken in der Lage gewesen wären, die λάχανα der Schwachen oder das ἐσθίειν derselben als ein κοινόν, als eine unreine, profane Sache zu bezeichnen; wohl aber konnte das κρίνειν der Schwachen kaum anders geschehen, als so, dass sie das Fleischessen der Starken, sei es überhaupt oder sei es in dem Umfange, in welchem es stattfand, als etwas Profanes verunglimpften. Man muss dergleichen Leute, die sich selbst für starkgläubig halten, kennen gelernt, ihre Neigung zum Separatismus beobachtet, ihr unchristliches Eifern gegen Alle, die ihrer aparten Selbstzucht nicht zustimmen, gehört, ja erlitten haben, um es unwahrscheinlich zu finden, dass der Apostel ihnen Vorschub geleistet haben sollte. Er wollte nicht, dass die Starken auf sie verächtlich herabsehen und sich von ihnen fern halten möchten; er warnte vor rücksichtslosem Gebrauch der evangelischen Freiheit in Dingen, welche nun einmal anderen Mitchristen ärgerlich geworden waren. Aber er that das erst, nachdem er den sogenannten Schwachen, aber im Richten ziemlich Starken die Wahrheit gesagt hatte. Soviel ich sehe, geschieht das insbesondere in den vv. 14—18.

Die starke Wahrheit aber, welche der Apostel mit dem Schlussworte des 14. Verses sagt, werde ich nicht in's Licht setzen können, ohne den 15. Vers, bez. seinen Anschluss an v. 14 besprochen zu haben.

v. 15. Die Schwierigkeit des Anschlusses an v. 14 wird durch das urkundlich bestens beglaubigte γὰρ hervorgerufen; der T. R. mit δέ (so L. und noch einige Minusk.) würde sich leichter mit der interpretatio recepta vereinigen lassen. Wir hören zunächst die neuesten Ausleger. *M* hält dafür, der Apostel gebe den Grund an, weshalb er in v. 14 die Exception mit εἰ μὴ beigefügt habe. Es sei Lieblosigkeit, wenn der Stärkere dieses Verhältniss nicht gegen den Schwächeren berücksichtige. *H*, welcher diese Erklärung des γὰρ für unmöglich erklärt, umschreibt v. 15a wie folgt: „denn,

wenn dein Bruder dadurch betrübt wird, wolltest du wegen dieses Irrthums von seiner Seite darauf verzichten, ihm gegenüber in der Liebe zu wandeln?“ Das geben nun freilich die Worte nicht her, wenn ich auch vorläufig davon absehen will, dass *H* ebenso wie *M* die Starken angeredet sein lässt. — Die Unmöglichkeit, das γὰρ unter den bisherigen Voraussetzungen zu verstehen, hat *G* bewogen, die Lesart δὲ mit Reiche, Rückert, de Wette, Philippi wieder aufzunehmen. Das aber hiesse geradezu, den Text einem annehmlichen Schriftverständniss opfern. Viel besser ein non liquet.

Zuvörderst bemerke ich, dass λογίζεσθαι in seiner eigentlichen Bedeutung beizubehalten ist. Es heisst aber: ausrechnen, durch Rechnung herausbringen, ausklügeln. — Dann, dass das τί des Participialsatzes nicht noch einmal zu den emphatischen Schlussworten ἐκείνῳ κοινὸν zu setzen ist. Endlich, dass der Dat. λογιζομένῳ (ἐκείνῳ) als Dativ. possess. (s. Winer's Gramm. 6 § 31, 2) aufzufassen ist. Also

v. 14: „ich weiss, überzeugt in dem Herrn Jesu, dass es nichts an ihm selbst Profanes giebt, nur dem, welcher herausrechnet (durch Speculation zu dem Resultat kommt), dass etwas profan sei, dem, welcher sich Profanes denkt, dem ist Profanes, besser deutsch: der hat Profanes.“ Denn, wenn es überall etwas an und für sich Profanes nicht giebt, woher anders hat denn der λογιζόμενος sein Profanes, als aus sich selbst? Es muss das Product seines Hin- und Herdenkens (λογίζεσθαι) sein, denn an den Dingen ist's eben nicht. Genau so hatte der Herr (Matth. 15, 11) die Natur des Profanen beschrieben, dass es nicht anhafte den Dingen (Speise) als solchen, sondern dass es von den Menschen herkomme, den Dingen gewissermaassen angethan werde.

Erst jetzt kann ich zu v. 15 übergehen. Ist das Verhalten des Christen nur dann christlich, wenn er in der Liebe wandelt, so ist Unchristliches, Heidnisches, Profanes an ihm, wenn er nicht mehr in der Liebe wandelt. Wie schlagend argumentirt der Apostel, wenn er das dem κρίνων anhaftende κοινὸν einfach durch den Satz erweist: „wenn um Essens willen dein Bruder gekränkt wird, dann wandelst du nicht mehr (richtest du dein Verhalten nicht mehr) nach der Liebe; die Lieblosigkeit aber ist das eigentlich Profane, das Heidenthum am Menschen. So hat der Apostel, wenn es erlaubt ist, so zu reden, den Spiess umgedreht, und das κοινόν, was der Richtende dem Nicht-Asketen vorwirft, ihm selbst auf den Kopf zurückgegeben. — Die Differenz zwischen meiner und der gewöhnlichen Auffassung spinnt sich fort durch die folgenden Worte.

Ἀπόλλυε soll ausdrücken das Resultat des λυπεῖται und soll heissen: bring' ihn nicht in das ewige Verderben! (So *M*, *G*.) Ohne Zweifel hat man dabei die Analogie mit 1 Cor. 8, 11 im Auge, wiewohl die Situation hier und dort eine grundverschiedene ist. Man antwortet auf die Frage: wie kann doch ein Mensch den andern durch das βρῶμα in das ewige Verderben bringen? Da-

durch, dass er durch sein Beispiel den andern verführt, sich über sein Gewissen hinwegzusetzen und so aus dem sittlichen Elemente des Glaubenslebens in das sündliche der Gewissenslosigkeit zu verfallen. Ein Christ soll seinen Mitchristen, seinen so theuer erkauften Bruder nicht durch lieblosen Gebrauch seiner freien Grundsätze in die *ἀπώλεια* zurückstürzen. So *M*, für 1 Cor. 8, 11 ganz richtig, denn dort steht *ἀπόλλυται ὁ ἀσθενῶν* und als Grund wird die *γνῶσις* des Verführers angegeben. In dem *ἀπόλλυε* des vorliegenden Textes ist nicht die mögliche Folge ausgedrückt, sondern die That, welche der *κρίνων* mit seinem Essen verübt; weil es anders ist, als das des Glaubensschwachen, welches dem christlichen Zweck dienlicher erscheint, so hält er sich für berechtigt zum *ἀπολέσαι*. Was ist das? An ein effectives *ἀπολέσαι* kann selbstverständlich nicht gedacht werden; ein mögliches durch Verführung deutet der Text mit keiner Sylbe an. So kann nur ein declaratives *ἀπολέσαι* gemeint sein. Also „verdamme (eigentlich verdirb, übergieb dem Verderben) mit deinem Essen nicht den, für welchen Christus starb“. So schliesst der imperativische Satz sich vortrefflich an den causalen an.

v. 16. Ganz ähnlich verhält es sich mit v. 16. Sehr verschiedene Auslegung hat *ὑμῶν τὸ ἀγαθὸν* erfahren. Die Alten, auch de Wette verstanden darunter den Glauben. Luther, auch Philippi die doctrina evangelica. *M*: die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (v. 17). Er sagt: „wie leicht war's geschehen, dass die mit Verurtheilen und Verachten unterhaltene Parteiung wegen Essens und Trinkens jenem Kleinode der Christen bei den Ungläubigen lästerliche Urtheile zuzog, als machten Ess- und Trinksatzungen das Wesen dieses Reichs!“ Doch nicht die Lästerung der Ungläubigen ist gemeint, sondern die der *κρίνοντες*, denn Schlimmeres konnte wohl kaum den Starken nachgesagt werden, als dies, dass ihr Essen ein profanes, ein den Essenden Verderben bringendes sei. Allein richtig ist, was bereits Origen., unter den Neueren auch Flatt, Klee, Fritzsche, zuletzt *G* angenommen haben, dass unter *ὑμῶν τὸ ἀγαθὸν* die christliche Freiheit zu verstehen sei. Das vorangestellte *ὑμῶν* (D. E. *ἡμῶν*) will zum Bewusstsein bringen, dass die Richtenden das Gut lästern, welches nicht bloss den Starken, sondern auch ihnen gehört — ihr eigenes Gute lästern sie. Das soll und darf nicht sein.

v. 17. „Es ist unbegreiflich“, sagt *G*, „dass diese Stelle *M* nicht dazu vermocht hat, die Bedeutung des Ausdrucks Reich Gottes aufzugeben, die er ein für alle Mal in seinem Commentare angenommen hat, indem er ihn unterschiedslos auf das zukünftige (Messianische) Reich [welches mit der Parusie Christi aufgerichtet werden soll] bezieht“. Ich stimme zu. *Βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist Herrschaft Gottes, beides: Herrschaftsgebiet und Herrschaft als Action; das Reich Gottes begreift die Herzen derer, in welcher die Herrschaft der Sünde und des Todes durch Christum gebrochen und Gottes Regiment wieder aufgerichtet ist. Was nun die Verbindung

der *βασιλεία* mit *βρῶσις, πόσις* u. s. w. betrifft, so ist zu merken, dass der Apostel nicht selten Wesensäusserungen, Wesensmerkmale des Subjects mit diesem selbst prädicativisch verbindet, um auszudrücken: das Subject offenbare sich darin, zeige sich darin, bestehe darin u. s. w. z. B. das Evangelium ist eine Kraft Gottes u. s. w. Röm. 1, 16 soll heissen: es gehört zum Wesensbegriff des Evangeliums, eine Kraft Gottes zu sein oder das Evangelium äussert sich darin, dass es u. s. w. So 2 Cor. 2, 16: *ἡμεῖς ἐσμεν ὀσμὴ θανάτου*, vorher *εὐωδία Χριστοῦ ἐσμεν*, in welchen Stellen den Aposteln die wesentliche Wirkung ihres Amtes als Prädicat beigelegt wird. Aehnlich sind Stellen, wie Phil. 2, 1. 2, 6 aufzulösen. In der vorliegenden Stelle negirt der Apostel, dass Essen und Trinken zu den Wesensmerkmalen, Wesensbestimmungen des Reiches Gottes gehören. Also: „das Reich Gottes besteht nicht, zeigt sich nicht in Essen und Trinken u. s. w.

Das causale Verhältniss von v. 17 zu v. 16 ergiebt sich aus folgender Erwägung. Wäre Essen und Trinken, d. i. die Art des Essens und Trinkens ein Wesensmerkmal des Reiches Gottes, dann könnte es unter Umständen ein *κακὸν* sein, sich gleichgültig gegen die Diät zu verhalten, und das *βλασφημεῖν* (eine Steigerung des *κρίνειν*), wenn es sich eben gegen dies *κακὸν* richtete, hätte einen Sinn, und könnte immerhin geschehen, ohne wesentlich Christliches zu verletzen. Nun aber richtet sich die *βλασφημία* nicht gegen ein *κακόν*, sondern gegen das *ἀγαθὸν* der Christenheit, gegen die christliche Freiheit, und es wird dabei so wenig des Reiches Gottes Wesenheit gewahrt, dass im Gegentheil des Reiches Gottes Kleinodien (Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist) dadurch verletzt, oder wohl gar zerstört werden, und zwar die *δικαιοσύνη*, denn man gesteht seinen Mitmenschen nicht zu, was ihnen von Rechtswegen zukommt, die *εἰρήνη*, denn man zankt mit seinen Mitchristen über Dinge, die zum Wesen des Reiches Gottes gar nicht gehören, die *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*; denn man ruft durch solche *ἐθελοθρησκεία* eine Verstimmung in der Gemeinde hervor, die schliesslich ihre Wurzel nicht in dem Geiste von Oben, sondern in dem unheiligen Menschengeiste hat.

v. 18. Statt des T. R. *ἐν τούτοις*, welches nur E. L. und einige Minuskeln lesen, ist das durch die andern Codd. beglaubigte *ἐν τούτῳ* zu setzen, von Tischd.-Gebh. in den Text aufgenommen, von *M* gebilligt, wogegen *G* aus innern Gründen mit Fritzsche bei der Recept. stehen bleibt. *G* glaubt nämlich der von *M* vorgeschlagenen collectiven Fassung von *ἐν τούτῳ*, nach welcher es heisst: demgemäss, diesem Verhältniss (dass nämlich das Reich Gottes nicht Essen und Trinken ist, sondern u. s. w.) entsprechend trotz Bernhardy Synt. p. 211 entgegentreten zu sollen, indem er behauptet: in diesem Falle hätte *κατὰ τοῦτο* stehen müssen. *G* hat nicht bedacht, dass der Apostel Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist nicht als Norm des *δουλεύειν* hat hinstellen wollen,

sondern als die innere Bestimmtheit des *δουλεύων*. Wer so: in Gerechtigkeit, in Friede und Freude im heiligen Geist, collectivisch und anaphorisch ausgedrückt, wer *ἐν τούτῳ* dem Christ dient, der ist u. s. w. Wohl gemerkt, nicht *ἐν τούτοις*. Der Apostel repetirt mit *ἐν τούτῳ* nicht die Summe der Gerechtigkeit u. s. w., sondern er bezeichnet damit den aus diesen Summanden hervorgehenden Zustand, also nicht: wer in diesen Stücken, sondern wer so dem Christ dient. Man vergl. Winer' (Gr. 6. § 58, 5).

Was den Zusammenhang mit v. 17 betrifft, so finden *M* u. *G* in v. 18 lediglich eine Bestätigung dessen, was in v. 17 vom Reiche Gottes ausgesagt wird. „Dass das Reich Gottes in dem bezeichneten Zustande besteht, ist so zweifellos wahr, dass sogar nur auf denen, welche dieselben pflegen, das Wohlgefallen Gottes und der Menschen ruht (*G*)." Die Art des Reiches Gottes zeigt sich darin, dass nur diejenigen, welche Christo in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste dienen, Gott gefällig sind und den Menschen werth, und nur solche Leute sind wirkliche Reichsgenossen. *Δόκιμος* bewährt, erprobt.

Anm. Ob nicht *ἐν τούτῳ* auf *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* geht? Ich gebe die Frage zur Erwägung! —

v. 19. Einfache Folgerung aus v. 17. *G* nimmt an, der Apostel habe in 19a zur Eintracht ermahnen, in 19b an die Pflicht gegenseitiger Erbauung erinnern wollen, nur 19a folge aus 17; 19b sei Einführung eines zweiten Motivs. — Unnöthige Zerspaltung des in sich Verbundenen; eins hängt mit dem andern unzertrennlich zusammen. *Διώκωμεν* T. R. C. D. E. Minusk. Alle andern Codd. *διώκομεν*. *M* entscheidet sich für die erste Lesart, *διώκομεν* sei alter Schreibfehler. *G* stimmt bei. Nachdem Lachmann geschwankt, hat Tischd.-Gebh. *διώκομεν* in den Text aufgenommen. Es ist keinerlei Grund vorhanden, der meist beglaubigten Lesart nicht nachzugehen. Im Gegentheil scheint es mir kräftiger, wenn der Apostel das als Charakter der christlichen Gemeinschaft hinstellt (also: es ist den Christen als solchen wesentlich das, was dem Frieden angehört, zu verfolgen, darum stehen die Zänker und Kritiker ausserhalb des Gemeindegeistes) was durch den Conjunct. als blosse Forderung bezeichnet ist. Die *οἰκοδομή* Förderung des christlichen Lebens einem bekannten Bilde entnommen, *εἰς ἀλλήλ.* (cfr. 1 Thess. 5, 11) durch 13, 4 zur Genüge erläutert.

v. 20. *Ἕνεκεν βρώματος*. v. 15 *διὰ βρῶμα, τῷ βρώματί σου*, v. 17 *βρῶσις καὶ πόσις*. Der Apostel scheint das Wort kurz hintereinander wiederholt zu haben, um den Lesern recht fühlbar zu machen, um welche relativ geringfügige Sache es sich handle. — *Τὸ ἔργον τ. θεοῦ* nach dem Context das Bauwerk Gottes; nach *M* nicht: die *δικαιοσύνη* u. s. w. in v. 17 (so Fritzsche), nicht der Glaube der Mitchristen (Reiche) oder seine ewige *σωτηρία* (Chrysosth., Oecum., Theophyl.), am allerwenigsten aber die Ausbreitung des Christenthums (Semler, Ernesti, Morus, Rosenmüller), nicht all

das Gute, was Gott der Menschheit durch Christum gewährt hat und gewähren will (Köllner), sondern nach v. 15. 20 der Christ als solcher, insofern seine christliche Persönlichkeit Gottes Werk ist (nach Estius). Was v. 15 durch μὴ ἐκεῖνον ἀπόλλυε, ὑπὲρ οὗ Χ. ἀπέθανε sei hier durch μὴ κατάλυε τὸ ἔργον τ. ϑ. dargestellt. So *M*, der wohl selber zugestehen wird, dass die Parallele v. 15 kein Beweis ist für die Richtigkeit seiner Auslegung von v. 20. Die Herleitung des οἰκοδόμημα von οἰκοδομή, die Substitution des ersteren für das letztere, um nur zu einem richtigen Objecte für καταλύειν zu gelangen, die gewaltthätigen Versuche, die christliche Persönlichkeit, das christlich Leben durch Stellen, wie 8, 29. 30, wo an eine οἰκοδομὴ auch nicht im Entferntesten gedacht ist, oder durch 2 Cor. 5, 17. Eph. 2, 10, in denen von κτίσις als einer schöpferischen That Gottes zur Wiederherstellung des Menschen die Rede ist, als Bauwerk Gottes zu erweisen, geben sich auf den ersten Blick als verfehlt zu erkennen. — Die rechte Antwort erhält man auf die rechte Frage: was ist das für ein Gotteswerk, welchem durch die von den Asketen eingeführte Praxis, bez. von der Art und Weise ihrer Uebung Gefahr droht? Gefahr ist, dass die Gemeinde, diese Gottesstiftung, dies ἔργον τοῦ ϑεοῦ (denn kein Mensch hätte diesen οἶκος aufrichten können) zerrissen wird. Die ἐξουϑενοῦντες, sowie die κρίνοντες, beide arbeiten an der Auflösung des Gotteswerkes.

Bei *G* habe ich eine Erklärung zur Sache nicht gefunden.

Der Apostel ermahnt sicherlich nicht bloss die Starken, auch nicht bloss die Schwachen. Er nimmt beide zusammen. An dem καταλύειν sind die einen ebenso gut betheiligt, wie die anderen. — So lässt sich von vornherein erwarten, dass der Apostel, wenn er die Sache weiter bespricht, auf den Antheil eingehen wird, welchen die einen und die andern an dem καταλύειν haben. Und in der That empfangen in den nachfolgenden Versen bis zum Schluss des Capitels die einen ihr Theil, wie die andern, vorausgesetzt, dass des Apostels Worte richtig verstanden werden. Und das ist leider bei den neuesten Auslegern nicht der Fall. Πάντα μὲν καϑ. wird von *M* so aufgefasst, als habe der Apostel den Glaubensschwachen damit etwas sagen wollen. Er umschreibt so: „Alles (alle Speise) zwar ist rein (zu geniessen nicht unsittlich), aber sündlich ist's dem Menschen, welcher unter Anstoss isst.“ Κακὸν heisst also bei *M* nicht schlimm, nicht schädlich, sondern sündlich. Das Subject zu κακὸν ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen, nicht πᾶν (Reiche), nicht τὸ βρῶμα (Grot.), nicht τὸ ἐσϑίειν (Rückert), nicht τὸ πάντα φαγεῖν (Fritzsche, Philippi), sondern τὸ καϑαρὸν das an sich Reine; eben dies wird sündlich, wenn es unter Anstoss gegessen wird. Der Mensch aber, auf den das geht, ist der Schwachgläubige, welcher eine Speise dennoch geniesst, obgleich er Anstoss daran nimmt, sie zu geniessen, so dass er also wider sein Gewissen dem freiern Christen nachthut. So *M*.

*G* meint, das Einfachste sei, κακὸν zum Subjecte zu machen:

„es ist nicht Recht (Sünde) für den, welcher unter solchen Umständen isst". *G* sieht nicht ein, dass er *κακὸν* nicht als Subject, sondern als Prädicat genommen hat (wie Rück. auch). Im Uebrigen legt er aus, wie *M* (Glöckler, Köllner, Philippi). Dagegen haben andere (unter den Neueren Reiche, de Wette, Tholuck, B. Crusius, Fritzsche) v. 20 auf die Glaubensstarken bezogen, welche unrecht handeln, zum Anstoss des Schwachen zu essen. Besser ist *διὰ προςκόμματος* wiederzugeben: trotz Anstosses d. i. trotz dessen, dass sie Anstoss geben. So heisst Röm. 2, 27 *διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς* trotz Schrift und Beschneidung; ebenso 1 Tim. 2, 15 *διὰ τῆς τεκνογονίας* trotz des Kinderzeugens. Dass diese Auffassung die allein richtige ist, geht aus dem *πάντα μὲν καθαρὰ* hervor. Mit dem *μὲν* giebt der Apostel denen, an welche er sich wendet, zu, dass ihr Grundsatz richtig ist. Ganz undenkbar aber wäre es, dass die Asketen sich auf das *πάντα καθαρὰ* berufen hätten. Das kann nur Seitens der Starkgläubigen geschehen sein. Was *M* dagegen einwendet, dass bei dieser Auffassung eine prägnante Beziehung auf die *κατάλυσις* des *ἔργον τοῦ θ.* fehle, ist für mich um desswillen hinfällig, weil, wie ich nachgewiesen habe, *ἔργον τ. θ.* etwas ganz anderes ist, als was *M* dahinter sucht. — Das Grammatische anlangend, so ist mir *κακὸν* nicht Prädicat zu dem von *W* supplirten *τὸ καθαρόν*, sondern einfach zu *πάντα*: „Alles ist ein Uebel, etwas Schlimmes für u. s. w.", sagt der Apostel, nicht: „Alles ist schlimm", darum *κακόν*, nicht *κακά*. Uebrigens will ich nicht unbemerkt lassen, dass ich *κοινὸν* lieber gelesen hätte. Aber auch *κακὸν* bezeichnet die schädliche Wirkung für das Werk Gottes, welche alle an sich reinen Dinge erlangen, wenn der Mensch sie missbraucht. Soweit des Apostels Mahnung an die Glaubensstarken.

v. 21 wendet sich an die Glaubensschwachen. Selbstverständlich wollen *M* u. *G* die Glaubensstarken angeredet wissen, und zwar diesmal im Einverständniss mit fast sämmtlichen Auslegern mit einigen unwesentlichen Modificationen. Der T. R. liest *προςκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ*, wogegen Tischd.-Gebh. *ἢ σκανδ. ἢ ἀσθενεῖ* ganz weglässt. (So schon Ed. 2 auf Grund von A. C. und der Syr. Version, wozu neuerdings א gekommen ist). *M* ist gegen die Weglassung; *G* stimmt zu, ihm dünkt *προςκόπτει* nicht stark genug. Noch ist zu bemerken, dass א. P. statt *προςκόπτει* lesen *λυπεῖται*. Das findet nun *G* entschieden falsch, wiewohl dasselbe Wort in v. 15 steht und zwar ohne synonymen Zusatz. Was mich betrifft, so halte ich *λυπεῖται* sogar für die ursprüngliche Lesart, dagegen *προςκόπτει ἢ σκανδ. ἢ ἀσθενεῖ* für Interpretamente, welche vom Rande in den Text geschlüpft sind und das *λυπεῖται* als nunmehr überflüssig verdrängt haben. Doch, wie dem auch sei: *προςκόπτει* reicht vollständig aus, um auszudrücken, was durch die Synonyma hätte gesagt werden können. Das einsame *προςκόπτει* scheint mir im Gegentheil rhetorisch kräftiger, als das mit Gefolge.

Ich wende mich nun zu der Auslegung. Die Meisten sind darin einverstanden, hinter dem zweiten μηδέ, ποιεῖν zu suppliren, auch *M* und *G*: „trefflich ist es, kein Fleisch zu essen, noch Wein zu trinken, noch zu thun, woran der Bruder anstösst u. s. w. Rückert und Köllner (vor ihnen Luther, Rosenmüller, Flatt) nehmen καλὸν comparativisch; ἐν ᾧ sei in Abweichung von der Construction für ἢ gesetzt. Dagegen mit Recht *M*. — Was das dreifache προςκόπτ. ἢ σκανδ. ἢ ἀσθ. betrifft, so ist nicht eine gewisse Inständigkeit darin zu finden, sondern einfach eine Häufung durch Schuld der librarii, wie oben bereits besprochen worden. Ich halte entschieden daran fest, dass das Zugeständniss καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κ. τ. λ. eben nur den Schwachgläubigen gemacht werden konnte. Das Verständniss der Stelle ist jedoch nicht wenig durch das angehängte μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προςκόπτει verdunkelt worden. Dass die Ergänzung von ποιεῖν hinter dem zweiten μηδὲ eine rein willkürliche ist, braucht von mir nicht erst nachgewiesen zu werden. Uebrigens würde sie nicht einmal ausreichen ohne ein τὶ oder τοῦτο. Es liegt auf der Hand, dass durch diese willkürliche Ergänzung erst ein drittes, welches die Asketen gleichfalls nicht geniessen durften, geschaffen wird. — Es ist nichts zu suppliren, denn die Worte ἐν ᾧ reden nicht von einer Abstinenz, die sonst noch Anstoss geben könnte, sondern von einer Art des Nicht-Fleischessens und des Nicht-Weintrinkens, an welcher der Bruder Anstoss nimmt. Dem ἐν ᾧ ist ἐν τούτῳ voranzuschicken, wie ja häufig das Demonstrativ im Relativ enthalten ist, und das ἐν τούτῳ ist nicht anders aufzufassen, als in v. 18: „schön ist das Nichtessen des Fleisches und das Nichttrinken des Weins, und (zwar) nicht in solcher Weise, an welcher der Bruder sich ärgert“. Man vergleiche ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ bei den Classikern. Bernh. Synt. p. 211. Ich habe v. 18 übersetzt: denn, wer so Christo dient u. s. w. und möchte (ἐν τούτῳ) ἐν ᾧ hier nicht anders fassen: „auch so nicht, dass dein Bruder daran Anstoss nimmt“ d. i. ein Nichtessen und ein Nichttrinken, welches auch so ist, dass dein Bruder u. s. w.

Der Apostel will sagen: du magst dich des Fleisch- und Weingenusses immer enthalten, das ist eine sittliche That; aber enthalte dich auch dabei (ἐν τούτῳ) alles dessen, woran dein Bruder Anstoss nimmt; prahle nicht damit, als mit einer christlichen Grossthat, als mit einem Zeichen besonderer Frömmigkeit, das deinem freisinnigen Mitchristen mangelt; mache ihm nicht den Vorwurf, dass er einer Unterlassungssünde schuldig sei. Die Frage, welche *M* erörtert, ob in v. 21 eine Ausdehnung der Abstinenz enthalten sein möchte, erledigt sich hiernach von selbst.

vv. 22. 23. Σὺ πίστιν ἔχεις. Statt dessen lesen ℵ. A. B. C. Σὺ πίστιν, ἣν ἔχεις, von Lachm., Tischd.-Gebh. in den Text aufgenommen, von *M* als erklärende Auflösung bezeichnet, aber damit nicht abgethan; ebenso wenig von *G*, welcher meint, dass die beiden

behandelten Fälle (also σὺ πίστιν ἔχεις und ὁ δὲ διακρ.) einander ausdrücklich hätten gegenübergestellt werden müssen. Aber existiren nicht die beiden Fälle lediglich, weil *G* es so will? Nach meiner Ansicht ist ὁ δὲ διακρ. dem σὺ nicht entgegengesetzt, sondern lediglich angehängt.

Die Recepta ist als Zugeständniss aufgefasst worden (so Luther, Scholz, Fritzsche, neuerdings *G*), aber auch als Frage (Calvin, die meisten Neueren, unter ihnen auch *M*). Nachdrücklicher tritt σὺ hervor, wenn ἣν vor ἔχεις gelesen wird. Die ganze Kraft des betonten σὺ wird dann nicht an ἔχεις abgegeben, sondern schreitet über ἔχεις hinweg und geht auf den Imperativ über κατὰ σεαυτὸν ἔχε. Beide Theile nämlich behaupten, im Glauben zu stehen und auf Grund desselben zu handeln. Das σὺ wendet sich an Beide: du behalte den Glauben, den du hast, für dich vor Gott. Das ist: du Schwachgläubiger, kränke nicht mit deinem vermeintlichen Glauben den Starkgläubigen, indem du ihn verurtheilst; und du Starkgläubiger, ärgere nicht, indem du deinen Glauben vorwendest, den Schwachgläubigen dadurch, dass du thust, was jenem bedenklich erscheint. — Zerre den Glauben nicht hinein in dein Essen und Trinken, sondern behalte ihn für dich, und zwar vor Gott, denn, was du wirklich an Glauben hast, das wird erst offenbar an dem, was du davon behältst vor Gott!

Δοκιμάζειν erproben, dann billigen, annehmen. Gewöhnlich löst man ἐν ᾧ auf mit ἐν τούτῳ ὃ δοκιμάζει. Man vergl. Röm. 2, 1. Das κρίνειν würde dann ein κατακρίνειν sein. Μακάριος selig, würde nach *M* auf die Messianische Seligkeit zu beziehen sein, welche dem πιστεύων nicht durch Gewissenszweifelhaftigkeit bei der Bestimmung seines Thuns verloren geht. Es gehört mit zu den Eigenthümlichkeiten der *M*schen Auslegung, bei der βασιλεία τοῦ θεοῦ und bei Allem, was sich darauf bezieht, also auch bei der μακαριότης an das bei der Parusie aufzurichtende Messianische Reich zu denken. — Μακάριος bezeichnet den Zustand eines in vollster Harmonie mit sich selbst stehenden Gemüthes; die μακαριότης ist das Vollleben, von welchem jede Störung, bez. Verkümmerung absolut ausgeschlossen ist. Unser Selig, Seligkeit bezeichnet ungefähr dasselbe. Das Gegentheil davon ist διακρινόμενος, von welchem weiter unten die Rede sein wird.

Vorher dürfte nach *M*s und *G*s Auslegung der κρίνων zu berücksichtigen sein. Beide wollen das κρίνειν nicht mit verurtheilen, sondern mit richten übersetzen. *M* nämlich nimmt eine Klimax an von κρίνων auf διακρινόμενος und κατακέκριται und übersetzt: „selig, wer nicht Gericht hält über sich selbst, d. h. wer so überzeugungsgewiss ist, dass seine Entscheidung für dies oder das gar keinem Selbstgericht verfällt: er stellt ein solches nicht an, wie der Aengstliche, Unsichre thut". *G* sagt: „sich selbst verurtheilen bei dem, was man als gut annimmt, wäre ein sich selbst widersprechender Gedanke. Es handelt sich um eine einfache Unter-

suchung über den Weg, den man ein für alle Mal eingeschlagen hat. Glücklich, wer keinerlei Bedenken mehr empfindet, sich keinerlei Gewissensfragen mehr stellt über den Entschluss, den er gefasst hat."

Vor allen Dingen ist zu bemerken, dass *διακρινόμενος* zwar demselben Stamme, aber einer ganz andern Gedankenreihe angehört, als *κρίνων* und *κατακέκριται*, eine Klimax also überall nicht statt hat, und dass nichts hindert, in *κατακρίνειν* ein verstärktes, weil endgültiges *κρίνειν* wiederzufinden. Dann ist gerade das des Participialsatzes Sinn, was *G* für einen sich selbst widersprechenden Gedanken hält. Der Apostel macht einen Unterschied zwischen dem, was man ist, und zwischen dem, was man als gut annimmt. Gerade das will der Apostel sagen, dass der Mensch selig ist, der sich in völliger Uebereinstimmung weiss mit dem, was er als gut annimmt. Das Annehmen in *δοκιμάζειν* ist nicht ein Aufnehmen in den eignen Besitz, sondern in das sittliche Urtheil; *δοκιμάζειν* heisst nicht: etwas als gut sich aneignen, sondern etwas für gut erachten. Nun, meine ich, dürfte *G* nicht in Abrede stellen wollen, dass zwischen den sittlichen Principien des Menschen und zwischen seinem sittlichen Verhalten in den meisten Fällen eine grosse Differenz ist. — Näher kommt man dem apostolischen Gedanken, wenn man *δοκιμάζειν τι* in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: etwas auf seine Aechtheit untersuchen, prüfen; hier selbstverständlich auf die Aechtheit christlichen Sinnes und christlichen Lebens; wenn man weiter nicht übersieht, dass das eigentliche Object des *δοκιμάζειν* kein anderes ist, als das dem *ἑαυτὸν* entgegenstehende *ἄλλον*, wenn man endlich sich erinnert, dass *ἐν* bei *κρίνειν* stets in instrumentaler Bedeutung steht, also das bezeichnet, womit man prüft. *Ἐν ᾧ δοκιμάζει* würde dann aufzulösen sein in *ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ δοκιμάζει.* Der Apostel sagt: selig, wer sich selbst nicht richtet mit dem, womit er (einen andern) prüft, oder wer sich selbst nicht richtet mit dem, was er als Maassstab (an einen andern) anlegt. Selbstverständlich ist hier ebensowenig, wie Röm. 2, 1 von einem judiciellen Act die Rede, welchen der *δοκιμάζων* an sich selbst vornimmt, sondern von einem Gericht, das er nach den Grundsätzen seines eignen *δοκιμάζειν* erleidet, mag er wollen oder nicht.

Der Apostel will eben der Sicherheit gegenüber, mit welcher Asketen und Nichtasketen ihrem Standpunkte den Charakter eines Dogmas beilegen, darauf aufmerksam machen, dass es damit doch eine heikle Sache sein dürfte. Nicht bei Allen, ja kaum bei den Meisten dürfte die Zuversicht, mit welcher sie auftraten, sich mit dem Glauben an ihren Herrn und Heiland decken. Namentlich bei denen, welche unter Berufung auf die christliche Freiheit die Abstinenz verwarfen, mochte es zweifelhaft sein, ob ihr Pochen aus dem Glauben kam oder aus mancherlei andern weltlichen Gründen.

Was ist nun *ὁ διακρινόμενος*? Sämmtliche Ausleger behaupten: der Gegensatz zu dem *σὺ πίστιν ἔχων*, denn sie halten

fest an der Bedeutung zweifeln, welche das Wort im Classischen niemals hat, und auch im N. T. nur in abgeleiteter Weise, so dass man wohl thut, in jedem einzelnen Falle auf die Grundbedeutung zurückzugehen. So soll in Röm. 4, 20 der Dat. τῇ ἀπιστίᾳ darauf hinführen, dass διεκρίθη nicht ursprünglich heissen könne: er zweifelte, sondern dass das Wort seinem Etymon gemäss heissen müsse: er ward nicht zertheilt, nicht schwankend in Folge des Unglaubens. (Man vergl. Erdmann zu Jacob. 1, 6). Διακρίνεσθαι pass. oder med. heisst, wie *G* sehr richtig bemerkt: sich scheiden in zwei Menschen, von denen der eine Ja sagt, der andere Nein. Schade, dass *G* von dieser Auseinandersetzung keinen Gebrauch macht, sondern das Verb sofort gleichbedeutend nimmt mit zweifeln. Zweifeln aber ist ein Auseinandergehen mit einer an den Menschen von Aussen herangetretenen Meinung oder Berichterstattung, während διακρίνεσθαι eine Entzweiung des Menschen in sich selbst, eine Scheidung seines Selbst von seiner Selbstdarstellung in Worten und Werken, also eine Scheidung zwischen Gesinnung und Handlungsweise aussagt. Ich würde ὁ δὲ διακρινόμενος übersetzen: dagegen der in sich Entzweite, Zwiespältige. Der Gegensatz ist dann ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει, „der mit seinen sittlichen Grundsätzen nicht über sich selbst das Urtheil spricht, also der in sich Einige, bei welchem „das, wonach er prüft (der sittliche Maassstab) nicht ihn selbst richtet — Urtheile über andere und über sich selbst durchaus übereinstimmen".

Beide Kategorien, von denen der Apostel redet, gehören unter diejenigen, die ihre Handlungsweisen, ihren Gegensatz gegen Andersdenkende lediglich auf den Glauben zurückführen. Der Apostel sagt: selig bist du, wenn es sich so verhält. Ist's aber anders, und dein δοκιμάζειν (sc. Andrer) geht mit dem Grunde deines eignen Thuns, deines Selbst auseinander, so bringt dir jedes Essen dein Verdammungsurtheil, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, denn was du vorgiebst, das ist nicht wahr. Du willst deiner Freiheit dich bedienen aus Glaubensgrundsatz. Aber nicht der Glaube ist es, der dich veranlasst, ohne Gewissensbedenken Alles zu essen und zu trinken, sondern dein alter Mensch, der sich nichts versagen mag. Der Maassstab, damit du Andere auf die Echtheit ihres Christenthums prüfst, ist ein andrer, als derjenige, nach welchem du dich selbst beurtheilst. Christliche Beweggründe machst du geltend, und du selber bist in keinerlei Weise dadurch bestimmt, du heuchelst — und das ist deine Verdammniss.

Die Schlussworte des 23. Verses werden insofern unrichtig ausgelegt, als πίστις unterschieden wird vom dogmatischen Glauben. Πίστις soll sein der sittliche Glaube als moralische Ueberzeugung von der Rechtheit der Handlungsweise (*M*). Man ist auf diese Unterscheidung ohne Zweifel dadurch gekommen, dass dem Schlusssatz des Capitels allgemeine Geltung beigelegt wurde, während der Apostel ihn in die Grenzen der so eben verhandelten Sache ein-

geschlossen hat. „Jede Spaltung zwischen Glauben und Leben des Christen ist Sünde; wer Alles auf den Glauben an den Heiland stellt, hinterher aber von ganz andern Motiven sich leiten lässt, der thut Sünde, zumal wenn er trotz der Unwahrheit seiner eignen Stellung richterlich über andere urtheilt. — Solches Thun, das nicht aus dem Glauben kommt (πᾶν an das Vorhergegangene angeschlossen, also „in diesem Betracht, in dieser Richtung"), ist Sünde. Dass der Apostel seine Definition der Sünde aus Veranlassung eines bestimmten Falles, gewissermaassen als gewichtiges entscheidendes Wort für die vorliegende Frage niederschreibt, derogirt nicht ihrer allgemeinen Gültigkeit. Sie ist im Gegentheil der Schlussstein seines ethischen Systems. Aber nicht schon an dieser Stelle möchte ich daraus Folgerungen ziehen, sondern die Ergebnisse meiner Auslegung des 14. Cap. zum Schluss kurz zusammenfassen. Man wird längst erkannt haben, dass meine Auffassung der bisher üblichen, nach welcher von dem Gerichte, welches ein Schwachgläubiger auf sich herabzieht, wenn er sich durch den Starkgläubigen zum Fleischessen hat verlocken lassen, hier die Rede sein soll, diametral entgegengesetzt ist. Ich zweifle nicht daran, dass sie, wie Alles, was aus dem gewohnten Geleise heraustritt, von den Auctoritäten der alten Exegese verworfen werden wird, etwa mit der kurzen Censur: Unmöglich. Dass diese Unmöglichkeit der Annahme eine rein subjective sein wird, wage ich kühn zu behaupten. Ich meinestheils habe den Sprachgesetzen, sowie dem Paulinischen Lehrbegriff gegenüber ein gutes Gewissen.

Auf meine Auslegung des 14. Cap. zurückblickend, halte ich das für einen entschiedenen Fortschritt, die Hypothese, dass Judenchristen die Urheber der Askese gewesen, beseitigt und nachgewiesen zu haben, dass das Römische Fasten mit den jüdischen Speisegesetzen nicht das Mindeste gemein habe. Ich lege zum zweiten ein nicht geringes Gewicht darauf, dargethan zu haben, dass unter den ἡμέραις vv. 5. 6 nicht jüdische Festtage, sondern römische Fasttage zu verstehen seien. Zum dritten meine ich, die Argumentation des Apostels nach ihrer innern Dialektik, sowie nach ihrer Anwendung auf die sogenannten Schwach- und Starkgläubigen richtiger aufgefasst und nachgewiesen, endlich die Schwierigkeit der vv. 22 und 23 beseitigt zu haben.

Dass die Askese im 14. Cap. mit den rituellen Vorurtheilen, wie sie die Corinthierbriefe behandeln, gar nichts zu thun hat, sofern lediglich von einem Essen des Fleisches, nicht des Opferfleisches die Rede ist, dass, kurz gesagt, das 14. Capitel das in Rom bereits keimende Institut der Fasten ordnet, während im 1 Corinthierbrief der Apostel nur das Interesse bespricht, welches die Christengemeinde allerdings haben konnte und durfte, Heidnisch-Sacramentales von ihrem Essen und Trinken fern zu halten; meine ich in's Klare gesetzt und damit das Verständniss des Capitels von mancher ihm aufgedrungenen Schwierigkeit befreit zu haben.

Dass das auch andre finden möchten, wünsche ich von Herzen.

Ueber die in einigen Majusk. und vielen Minusk. dem 14. Cap. angehängte, in unsern Ausgaben den Römerbrief schliessende Doxologie 16, 25—27 kann ich mich erst bei Auslegung des folgenden Capitels äussern.

## Capitel 15.

Das 15. und 16. Capitel, dessen Echtheit entweder im Ganzen oder im Einzelnen beanstandet worden (s. die Einleitung), halte ich für echt. Was man dagegen eingewendet hat, ist dem Texte durch Auslegung entnommen worden und kann nur durch Auslegung zurückgewiesen werden. Ich verweise daher auf das Nachfolgende.

Zunächst wird die Frage nach dem Verhältniss des 15. zum 14. Capitel in Erörterung zu ziehen sein. Nach *M* bringt Cap. 15 eine allgemeinere Fortsetzung der vorher behandelten Materie: Ermunterung an die Starken zum Tragen der Schwachen nach Christi Exempel, Wunsch und Aufforderung, einig zu sein. Schluss dieses Abschnitts mit dem Segenswunsch v. 13. Der specielle Nexus aber mit Cap. 14 ist, nachdem vorher die Verderblichkeit des Genusses wider Gewissen dargethan worden (14, 23), Mahnung an die Obliegenheit, welche die Glaubensstarken haben gegen die einer solchen Gefahr ausgesetzten Brüder. — *G*: das Gebiet erweitert sich, es handelt sich nicht mehr um Speisen, sondern um das Verhältniss zwischen dem mehr oder weniger gesetzlichen Judenchristenthum einerseits, von welchem die Partei der Schwachen Cap. 14 einen Zweig bildete, und der reinen Geistigkeit andrerseits, welche das eigentliche Wesen des Paulinischen Christenthums ist. Beide, *M* und *G* lassen den Apostel sich in Cap. 15 mit denselben Differenzen beschäftigen, wie in Cap. 14; nur findet *M* Beschränkung auf die Paränese, *G* Erhebung der speciellen Meinungsverschiedenheiten über Essen und Trinken in die Sphäre des allgemeinen Gegensatzes zwischen gesetzlichem Judenchristenthum und Paulinischem Christenthum. Ist nun, wie ich durch meine Auslegung dargethan habe, in Cap. 14 von Judenchristenthum überall keine Rede, sondern von einer selbsterwählten Abstinenz, welche mit jüdischen Speisegesetzen nicht das Mindeste gemein hat, nämlich von einer im Interesse geistlicher Förderung geübten Fastenpraxis, so wird dadurch die *M*sche Voraussetzung und damit zugleich der von ihm dargelegte Nexus hinfällig. Dasselbe gilt von der *G*schen Ansicht, wozu noch kommt, dass ich ausser Stande bin, in 15, 1—3 irgend einen Anhalt für die von ihm gegebene Inhaltsskizze zu entdecken. Ich stimme Mangold bei, dass der Gegensatz zwischen den Starken und Schwachen in Cap. 15 nicht durchaus zusammentrifft mit dem in Cap. 14, ohne damit zugleich seine anderweiten Ansichten über die Gruppirung der judenchristlichen und heidenchristlichen Minoritäten zu theilen. Mir scheint für den Unterschied entscheidend, dass der Apostel in

Cap. 15 die Wörter *δυνατὸς* und *ἀδύνατος* braucht, nicht wie in Cap. 14 *ἀσθενὴς ἐν πίστει*, und dass der Apostel sich selbst zu den *δυνατοῖς* rechnet (*ἡμεῖς οἱ δυνατοί*), während er in Cap. 14 seine Stellung über den Starken und Schwachen nimmt und beiden seine apostolische Zurechtweisung ertheilt. Auch *G* hat sich nicht ganz entziehen können, diesen Unterschied anzuerkennen.

Nach meinem Dafürhalten nimmt der Apostel von den Fastenstreitigkeiten in Cap. 14 nichts weiter in das folgende Capitel hinüber, als die Thatsache, dass es auch in der römischen Gemeinde nicht so steht, wie es stehen sollte, dass es mancherlei zu tragen giebt. Die Abstinenzfrage ist genugsam besprochen, aber es giebt noch andere *ἀσθενήματα*, die wollen auch getragen sein. Dazu gehören Schultern, dazu gehört Willigkeit, und wo anders soll der Apostel Beides suchen, als bei den *δυνατοῖς*? Die Selbstsucht aber (das *ἑαυτοῖς ἀρέσκειν*) regt sich auch bei den Bessern und Besten, darum die Ermahnung.

v. 1 lautet: „Es ist aber (*δὲ* metabatisch) eine Pflicht für uns, die wir's vermögen, die Schwachheiten derer, die's nicht vermögen, zu tragen und nicht uns selbst zu Gefallen (oder nach unserem Gefallen) zu leben."

Was sich erwarten liess, das ist geschehen: die *ἀσθενήματα*, das *ἀρέσκειν ἑαυτ.* werden den Schwachen in Cap. 14 angepasst. Schwachheiten sind aber hier ganz allgemein die Ueberbleibsel des alten Menschen, welche von dem Glauben noch nicht völlig überwunden sind; kaum vernarbte Stellen im innern Leben, die von alten Lebensgewohnheiten, von nationalem Stolz, von der Anhänglichkeit an Fleisch und Blut empfindlich gereizt werden, hierdurch aber unterschieden von *ἁμαρτήματα*. Ebenso ist das *ἑαυτοῖς ἀρέσκειν* nicht zu reduciren auf die Selbstgefälligkeit, womit die Gegner der Fastendisciplin ihren Standpunkt vertraten, sondern ist allgemein aufzufassen als Aeusserung der Selbstsucht, die wohl das Förderliche und Angenehme sich gefallen lässt, aber vom Tragen des Widerwärtigen nichts hören will. Nicht ganz zutreffend Calvin: quemadmodum solent, qui proprio judicio contenti alios secure negligunt. — Wer sind denn nun die *ἀδύνατοι*, deren Schwachheiten wir tragen sollen? Davon weiter unten das Nähere.

v. 2. T. R. hat *γὰρ* hinter *ἕκαστος* nur mit einigen Minusk. — Statt *ἡμῶν* lesen F. G. P. Itala *ὑμῶν*.

Da v. 2 etwas weiter nicht sein will, als eine andere Form der bereits in v. 1 ausgesprochenen Verpflichtung, hinzugefügt um des Nachdrucks willen, so wäre die Einfügung von *γὰρ* und *δὲ* vom Uebel, weil der apostolischen Intention widersprechend. „Ein Jeder sei dem Nächsten gefällig zum Guten behufs Erbauung (d. i. ihn zu fördern)." Es giebt auch Gefälligkeiten *εἰς τὸ κακόν*, die nicht zur Förderung, sondern zur Hinderung des christlichen Lebens gereichen.

v. 3. *Καὶ γὰρ* denn auch. Christus wird als Vorbild hin-

gestellt; wie er haben wir die Schwächen unsrer Mitmenschen zu tragen. Man vergl. das Citat Jes. 53, 4 bei Matth. 8, 17: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.* Der Apostel citirt Ps. 69, 10 wörtlich nach der LXX. — *M*: „Dass Christum die Schmähungen der Gottesfeinde trafen d. h. dass die Gottesfeinde ihren Grimm an Christo ausliessen, beweist, dass Christus sich nicht selbst zu Gefallen war (denn sonst würde er sich der Uebernahme dieser seiner Leiden entzogen haben, cfr. Hebr. 12, 2. 3. Phil. 2, 6—8), sondern den Menschen, indem er zu ihrer Erlösung sich der Gottesfeindschaft seiner Widersacher Preis gab". De Wette und Philippi finden die Idee der Hingabe an die Sache Gottes ausgesprochen. *M* hätte nicht nöthig gehabt, dagegen zu repliciren, dass Christus als Muster für das Heil der Menschen aufgestellt werde; eben das Heil der Menschen ist die Sache Gottes. Dagegen ist *M* zuzustimmen gegen *G*, dass weder fecit (Grotius), noch *ἐγένετο* (Burger) vor dem Citat zu ergänzen ist. Es hindert nichts anzunehmen, dass der Apostel das Wort des Psalmisten ohne Weiteres in den Text eingefügt hat. Man lese nur die Psalmstelle nach unsrer Weise mit Gänsefüsschen versehen, also als inserirtes Citat bemerklich gemacht, und die Textform ist vollständig in Ordnung.

v. 4. Der Apostel giebt an, weshalb er sich auf die Psalmstelle beruft. Statt des ersten *προεγράφη* liest B. *ἐγράφη*. Statt des zweiten *προεγράφη* (so T. R. mit A. L. P.) *ἐγράφη* mit ℵ^c B. C. D. E. F. G., von Tschd. in den Text aufgenommen.

Das *προεγράφη*, bez. das *προ—* erklärt *M* durch Bezugnahme auf *ἡμετέραν*: was vor uns, vor unsrer Zeit geschrieben ward; er verwirft Reiche's Auslegung: vor der Erfüllung, sowie die Meinung des Michaelis: *προ* gehe gar nicht auf die Zeit, sondern auf die Vorführung moralischer Exempel. *Διὰ τῆς ὑπομον. καὶ τῆς παρακλ.* So T. R. mit D. E. F. G. P. Dagegen mit zweimaligem *διά* (auch vor *τῆς παρακλ.*) ℵ und die übrigen Codd., in den Text aufgenommen von Tschd.-Geb. Nach meiner Meinung richtiger, da wirklich, wie die Auslegung zeigen wird, *διὰ* nicht so zu *τῆς ὑπομ.* gesetzt ist, wie zu *τῆς παρακλ.* Dass beide Genit. mit *τῶν γραφῶν* zu verbinden sind, unterliegt keinem Zweifel. Nach *M* ist zu übersetzen: durch die Beharrlichkeit und die Tröstung, welche die Schriften uns einflössen. Nach *G*: durch die Ausdauer und den Trost, deren Quelle die Schrift ist. — Ich meine, dass in beiden Fassungen die *ὑπομονὴ τῶν γραφῶν* etwas Unbequemes hat, zumal unmittelbar darauf folgt *ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς*. So wie Gott, kann die Schrift nicht Quell der Geduld sein, höchstens der Canal, durch welchen Gott der Seele Geduld zufliessen lässt. Etwas anderes ist es mit der *παράκλησις*; das Wort Gottes enthält eine Fülle von Ermahnungen, Trostsprüchen. Doch auch bei der *παράκλησις* muss gesagt werden, dass sie so nicht von der Schrift ausgeht, wie von Gott (v. 5). Soviel nur steht

fest, dass Gott durch die Schrift dem empfänglichen Herzen beides zukommen lässt: Geduld und Trost, so dass Gott als die unmittelbare, die Schrift aber als die mittelbare Quelle der Geduld und des Trostes aufzufassen ist. — Beides, das unmittelbare, wie das mittelbare Verhältniss zu dem Nomen kann im Griech. durch den Genit. ausgedrückt werden. Die Uebersetzung, bez. Umschreibung des Genit. in unsrer Sprache wird nicht ohne Härte beide Genit. ohne Berücksichtigung dieses verschiedenen Verhältnisses wiedergeben. Geduld der Schrift wird nicht ebenso verständlich sein, wie: der Gott der Geduld. Gott giebt und verleiht Geduld, was man nicht ohne Weiteres von der Schrift sagen kann. Man wird daher auf den Text zu achten haben, ob er nicht Anhalt bietet für die besondere Beziehung, in welcher der Genit. gesetzt ist, und ich meine, dass der Ausdruck *εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν* diese Beziehung angiebt. Ist die Schrift zum Zweck der Lehre geschrieben, so wird auch das Verhältniss, in welchem sie zur Geduld und zum Troste steht, das der Lehre, der Anweisung sein; die Geduld und der Trost der Schrift wird die Geduld und der Trost sein, welche die Schrift uns lehrt, wozu sie uns Anweisung ertheilt. Das Einflössen, Darreichen beider ist Gottes Sache allein; aber das Mittel, dessen er sich bedient, ist die Schrift.

Nun ist die Geduld und der Trost, wozu die Schrift uns anleitet, in Beziehung gesetzt zu der *ἐλπίς*. *Ἡ ἐλπὶς* ist die allen Christen wohlbekannte Hoffnung des ewigen Lebens, des himmlischen Erbes, der Seligkeit (cfr. 8, 24); es ist die Hoffnung, für welche, in deren Interesse wir erlöst worden sind. Diese Hoffnung soll aber nicht die mündliche Predigt allein, sondern die gesammte Gottesoffenbarung von Anfang an, die Schriften der Propheten zu ihrem Grunde haben. Denn in diesen Schriften empfangen wir Unterricht, wie Gott den Rathschluss zu unsrer Erlösung durch die Jahrhunderte hindurch von einer Stufe der Verwirklichung bis zu der andern fortgeführt und seines Werkes nimmer vergessen hat, wir lernen Geduld und empfangen Trost. — In diese Geduld hinein, die da gelernt auf Gottes Wege als auf solche zu harren, die unfehlbar zum Ziele führen, in diesen Trost hinein, dass Gott sicherlich sein Werk nicht unvollendet lassen wird, sollen wir unsre Christenhoffnung fassen; gewissermaassen durch diese unentbehrlichen Erfordernisse, welche die Schrift uns mit ihrem Unterrichte darreicht, unsre Hoffnung haben, und behaupten. Wir würden also v. 4 so umschreiben können: damit durch die Geduld, durch den Trost, wozu die Schriften uns anleiten, unsre Hoffnung vermittelt sei.

v. 5. Dass die vorstehende Auffassung dem Contexte entspricht, zeigt v. 5. War in v. 4 von der *διδασκαλία* d. i. von einer Schule der Geduld und des Trostes die Rede, so hier von dem Geber aller Geduld und alles Trostes, von Gott. Wenn aber der Apostel das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις* von dem Gott aller Geduld und alles Trostes erwartet, so müssen doch dem Apostel uner-

freuliche Vorgänge in der römischen Gemeinde vor Augen geschwebt haben, die irgend wie als aus dem Mangel an *ὑπομονὴ* und *παράκλησις* hervorgegangen gedacht werden müssen. Weiter muss aus diesen Vorfällen eine Abneigung der Gemeindemitglieder oder doch eines Theils derselben zu erkennen gewesen sein, die Schwächen der Andern, welche es auch gewesen sein mögen, zu tragen. Wozu sonst die Ermahnung v. 1? *Δῴη* spätere Form für *δοίη* s. Lobeck ad Phrynich. p. 346.

*G* führt das *αὐτὸ φρονεῖν* eben nur auf die *παράκλ.* zurück: „es besteht in einer Gemeinde ein enger Zusammenhang zwischen dem Trost und der Einigkeit der Glieder. Wenn Alle innerlich getröstet werden von Oben, so ist der Weg gebahnt für die Gemeinschaft der Herzen, welche alle miteinander mit Macht streben nach einem und demselben höchsten Gut." — Wo bleibt denn die *ὑπομονή*? Und ist *παράκλησ.* identisch mit der *παράκλησ. τῶν γραφῶν* in v. 4? Wo der Zusammenhang mit v. 1?

*Κατὰ Χριστὸν Ἰησ.* *M* giebt statt einer zwei Auslegungen. *G* keine. *M* sagt: „entweder ist Christus als das Ideal des Gesinntseins gedacht, nach welchem Jeder an seinem Theile bei dem gemeinsamen *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* sich richten soll, oder nach Christi Willen, wie *κατὰ θεὸν* 8, 27. Ersteres ist vorzuziehen." Beides unrichtig. Nicht das ideale Gesinntsein, sondern die ideale Einheit der Gemeinde ist mit *κατὰ Χρ. Ἰησ.* ausgedrückt. Eben darum steht auch *κατὰ Χρ. Ἰησ.*, nicht *κατὰ Ἰησ.*, denn alle, die getauft sind, haben Christum angezogen (Gal. 3, 27). Die gleiche Angehörigkeit Aller an einen Herrn, die Unterstellung Aller unter das eine Haupt bedingt ein *αὐτὸ φρον. ἐν ἀλλήλ.*, wie es der Apostel von Gott erbittet. Selbstverständlich kann der eigentliche Sinn dieses prägnanten Zusatzes nur durch Umschreibung wiedergegeben werden, etwa so: eurer Gemeinschaft mit Christo Jesu entsprechend. Aber auch der Ausdruck „als Christen" giebt den Zusatz, richtig verstanden, vollkommen wieder.

v. 6. Der Apostel erfleht für die Gemeinde Eintracht, deren erste und vornehmlichste Aeusserung, das einmüthige Gebet vor Gott ist. „Wie die reine Harmonie aus dem Zusammenklang gleichgestimmter Instrnmente, entströmt der innern Gemeinschaft die vereinte Anbetung. (*G*). — *Ἐν ἑνὶ στόματι* ist die Folge des *ὁμοθυμαδόν*. Wenn Alle in dasselbe Lob einstimmen, so muss Herz und Sinn einstimmig sein. Ein Herz, eine Seele und ein Mund gehören zusammen. Sehr richtig bemerkt *M*, dass zu schreiben sei: einmüthig mit Einem Munde, nicht einmüthig, mit Einem Munde (interpungirt). Wo gleiche Gesinnung zu gleichem Lobe treibt, da giebt es zur Zwietracht weder Zeit, noch Raum. Zanken und Gottloben sind unvereinbare Gegensätze.

*Τὸν θεὸν καὶ πατ. τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ.* Fraglich ist, ob *τοῦ κυρίου κ. τ. λ.* bloss zu *πατέρα* oder auch zu *θεὸν* gehört. *M* behauptet das erstre; *πατέρα τ. κ.* sei specifische Näherbestimmung

zu *θεόν*, mit *καὶ* epexegetisch hinzugefügt. So in 2. Cor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3. Col. 1, 3. 1 Petr. 1, 3. Einen Beweis für seine Ansicht glaubt er in denjenigen Stellen zu finden, in welchen bei *πατέρ.* der Genit. *Ἰησοῦ Χρ.* nicht hinzugefügt ist, wie 1. Cor. 15, 24. Eph. 5, 20. Col. 3, 17. Jac. 1, 27. 3, 9. — Dieser Beweis ist nun freilich kein Beweis. In 1 Cor. 15, 14 hindert nichts zu setzen: seinem Gott und Vater. Die übrigen Stellen gehen, wie der Zusammenhang zeigt, auf unsern Gott und Vater. *G* steht mit Rück., Reiche, Tholuck, Fritzsche auf der andern Seite. Er sagt: „da die zwei Worte Gott und Vater im Griech. durch einen und denselben Artikel verbunden sind, so scheint es uns klar, dass die Beifügung *τοῦ κυρίου κ. τ. λ.* von beiden abhängen muss'. Aber schon *M* hatte bemerkt: *τὸν* binde die Vorstellungen Gott und „Vater Christi" zur Einheit. Fraglich ist, ob Gott mit dem Vater unsres Herrn Jesu Christi als einheitlich verbunden gedacht werden soll oder der Gott unsres Herrn Jesu Christi mit dem Vater unsres Herrn Jesu Christi. Darüber entscheidet der Artikel nicht. Man vergl. übrigens Winer (6 § 19, 4d). *G* führt ferner Eph. 1, 17 *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμ.* unter Zuziehung von Matth. 27, 46 und Joh. 20, 17 für seine Meinung an. Aus diesen Stellen erhellt jedoch nur diess, dass der Ausdruck *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου* vorkommt und einen guten Sinn hat. Daran wird aber nicht gezweifelt, sondern das steht in Frage, ob in der vorliegenden und den analogen Stellen das mit *ὁ θεὸς* verbundene *πατὴρ* den Genit. *τοῦ κυρίου* für sich allein behalte oder mit *ὁ θεὸς* theilen soll. In Ermangelung grammatischer Mittel zur genügenden Beantwortung dürfte sich vielleicht mit sachlichen Gründen nachhelfen lassen. Der Apostel, der sonst kein Wort vergeblich setzt, muss doch seine besondere Absicht gehabt haben, hier diesen combinirten Ausdruck zu wählen. — Was bedeuten denn diese Worte? *G* sagt: ‚der Ausdruck Gott Jesu Christi bezeichnet das Verhältniss vollständiger Abhängigkeit und Vater Jesu Christi das Verhältniss vollständiger Gemeinschaft." Hätte der Apostel wirklich nur dieses beides ausdrücken wollen, so bin ich in Betreff des Pragmatismus verlegen. Was soll das in diesem Zusammenhange?

Ich meine, dass weder hier, noch an andern Stellen der Apostel den combinirten Ausdruck gesetzt hat, um aus der Abhängigkeit Jesu vom Vater, bez. aus der Gemeinschaft mit ihm zu argumentiren. Wieviel Zwischengedanken würden erst dazu gehören, um aus diesen beiden sehr allgemeinen Bestimmungen über das Verhältniss Jesu zu Gott, auf eben diesen Gott als den würdigen Gegenstand des einmüthigen Lobpreises zu kommen? Und doch bin ich überzeugt, dass sich aus der richtigen Analyse des zusammengesetzten Ausdrucks etwas Entscheidendes über die angeregte Frage wird entnehmen lassen.

Was folgt, wenn *τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χ.* nur zu *πατέρα* gehört, nicht aber auch zu *θεόν*? Jedenfalls dies, dass in dem *πατέρα*

etwas ausgedrückt sein muss, was in *θεὸς* noch nicht enthalten ist, oder doch nicht enthalten sein soll. Es wäre also Gott gedacht, jedoch nicht als Vater Jesu Christi, weil es dazu noch eines besonderen Zusatzes bedurft hat. Gott aber ohne den Genitiv Jesu Christi, wäre etwa *ὁ θεὸς Ἰουδαίων μόνον*. Dieser Gott wäre ebenso wenig der wahre Gott, wie der *θεὸς τῶν ἐθνῶν μόνον*. — Der wahrhaftige Gott, der für Juden und Heiden, ja für das ganze Menschengeschlecht seit der ersten Sünde Fürsorge getragen und den Gang der Geschichte so geordnet hat, dass die Erlösung das Endziel sein sollte, das ist der Gott unsers Herrn Jesu Christi. Die durch das Heil in Christo geeinigte und zur Erkenntniss der Wahrheit erneuerte Menschheit, die aus Heiden und Juden bestehende Gemeinde kann ihr Dankgebet nur richten an den Gott unsres Herrn Jesu Christi. Abgelöst von *τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χ.* würde Gott als der von seinem Heilsrathschluss, von seinem Heilswerke abgelöste Gott gedacht werden müssen, wenn nicht *πατὴρ τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χ.* ein blosses Duplicat, eine phrasenhafte Repetition sein soll.

So ist nun für mich *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου Ἰ. Χ.* nur in sofern als etwas neben *πατὴρ* für sich Bestehendes vorstellbar, als der Gott unsers Herrn Jesu Christi der Gott der Juden und Heiden ist, welcher den Rathschluss zu unsrer Erlösung gefasst und die Geschichte dem entsprechend geordnet hat, als der wahrhaftige lebendige Gott, während dann *πατὴρ τοῦ κυρ. ἡ.* ein Name ist, der auf die geschichtliche Verwirklichung des Heils, auf den Act geht, da Gott seines eingebornen Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns Alle dahingegeben hat.

So umfasst der combinirte Ausdruck die Quellpunkte unsres Heils.

Aus diesen Andeutungen dürfte erhellen, weshalb der Apostel so dringend zu dem *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις* ermahnt und auf die Bethätigung dieser Eintracht in dem Hymnus Aller auf den Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi einzuwirken sucht, denn die Gottesgemeinde ist eben dadurch geworden, dass ihr Urgrund, der wahrhaftige Gott sich erwiesen hat als Gott und Vater unsres Herrn Jesu Christi, und der einmüthige Hymnus der Gemeinde ist das Bekenntniss zu Ihm!

Schliesslich mache ich aufmerksam auf die Stellung der Namen unsres Herrn, hier *Ἰησοῦ Χρ.*, denn es handelt sich um einen historischen Act, um seine Sendung; in v. 5 *Χρ. Ἰησ*, denn es handelt sich um sein übergeschichtliches Sein beim Vater als Haupt der erlösten Gemeinde.

v. 7. *Διὸ* darum, damit solches geschehe. Das gemeinsame Lob, welches das Ziel des apostolischen Wunsches ist, kann doch erst zu Stande kommen, wenn ein inniger Anschluss des einen an den andern stattgefunden hat. An dieser innern herzlichen Gemeinschaft scheint es gefehlt zu haben. *Προςλαμβάνεσθε* nicht, nehmet euch einander an, sondern nehmet einander auf sc. zur Ge, nossenschaft Eines Lebens im Gegensatz zu der Fernstellung, wie

sie in Rom nicht bloss bei den Heidenchristen, sondern auch bei den Judenchristen stattgefunden zu haben scheint. Εἰς δόξαν θεοῦ verbindet *M* mit προςελάβετο ὑμᾶς (nach Grotius) mit Klee, Benecke, Glöckler gegen Chrysosth., Heumann und neuerdings *G*, welche es mit προςλαμβάνεσθε verbinden. *M* beruft sich auf die vv. 8. 9. Dort wird in der That von einer δόξα geredet, welche Christus einerseits durch Bestätigung der Verheissungen, andererseits durch Erfüllung der in Betreff der Heiden ergangenen Weissagungen dem Vater bereitet hat. Ist denn aber die πρόςληψις Christi nicht vorbildlich hingestellt für die πρόςληψις der Römischen Christen? Und wird nicht das, was Seitens Christi principiell geschehen ist, sich, wenn auch im kleinsten Abbilde, zu vollziehen haben bei dem προςλαβέσθαι der Christen, nämlich dass es sich vollzieht εἰς δόξαν θεοῦ? Ich halte dafür, dass εἰς δόξαν zu beiden, zum Hauptsatz und zum Vergleichungssatz gehört, spreche aber mit *G*: *eher* noch zum Hauptsatze, denn die Worte sollen zur Begründung der Ermahnung dienen.

v. 8—13. Χριστὸς προςελάβετο ὑμᾶς d. i. euch, die ihr vorher Heiden waret oder Juden. Er hat euch an sich genommen, in seine Lebensgemeinschaft aufgenommen, trotz eures Heidenthums, trotz eures Judenthums. *Wie* das geschehen ist, expliciren die vv. 8—13. Die neuesten Ausleger finden darin mehr, als eine blosse Explication von v. 7, wiewohl der Apostel ausdrücklich sagt: λέγω δέ; sie sehen darin eine Erweiterung des apostolischen Gedankens der πρόςληψις, insofern die beiden Hauptformen derselben zur Darstellung gebracht seien, um damit das Motiv der Aufnahme der Juden als das der Erfüllung ihres *theocratischen Anrechts*, dagegen die der Heiden als auf dem Wege der *Gnade* geschehen, hervortreten zu lassen. Fragt man, zu welchem Zweck? so antwortet *M*, es sei absichtlich geschehen, um die starkgläubigen Heidenchristen zu mehrerer Achtung der schwächeren jüdischen Brüder und zur Demuth zu weisen. — Der Apostel, welcher sich v. 1 mit den δυνατοῖς zusammenschliesst, würde also nunmehr zurücktreten, denn ein starkgläubiger Heidenchrist ist er nun einmal nicht. Forscht man weiter in den vv. 8—13, ob irgend welcher Anhalt darin zu finden ist, welcher auf die vorhin angegebene Absicht des Apostels schliessen lässt, so wird wohl Niemandem beikommen, die *M*sche Zweckangabe für etwas anderes zu halten, als für eine blosse Vermuthung. Ebenso ist die Bipartition der neuesten Exegese in Betreff der Hauptformen der πρόςληψις, sofern darin etwas mehr gefunden wird, als eine einfache Darlegung des in den prophetischen Schriften vorher verkündigten historischen Vorgangs, eine blosse Hypothese.

Wäre das wirklich die Absicht des Apostels gewesen, die Aufnahme der Juden, weil sie in Erfüllung *ihres theocratischen Anrechtes* geschehen, als ein praecipuum hervorzuheben gegenüber der Aufnahme der Heiden, sofern diese auf *dem Wege der Gnade* erfolgt sei, so würde die Lehrweisheit des Apostels in Zweifel zu

ziehen sein; würde eine solche Motivirung nicht hart an das Dogma von der Verdienstlichkeit der Werke oder doch von der Uebertragung der den Vätern verliehenen Gerechtigkeit auf sündliche Nachkommen anstreifen? Und dann, steht menschlich aufgefasst, die Aufnahme aus Gnade nicht höher, als die Aufnahme laut Contract oder Erbschaft? Wie sollten die Heidenchristen aus letzterer eine Veranlassung zu „mehrerer Achtung“ der schwächern jüdischen Brüder schöpfen? — Es kommt Mancherlei dazu, um die *M*sche Auffassung als unannehmbare erscheinen zu lassen. Namentlich vermisse ich die Verbindung mit v. 7. *G* scheint in den rechten Weg einzulenken, wenn er sich zu v. 8 folgendermaassen ausspricht: „In seinem Verhältniss zu den Juden hat Gott besonders seine Wahrheit, seine Treue gegenüber seinen alten Verheissungen in's Licht treten lassen; in seinem Verhältniss zu den Heiden hat er seine Barmherzigkeit besonders offenbart; denn ohne ihnen unmittelbar etwas versprochen zu haben, hat er ihnen doch Alles gegeben, so gut, wie den Juden. Und aus diesem Grunde soll fortan, vereint mit der Stimme des Volkes Israel, die sich erhebt, um die Treue Gottes zu preisen, auch die heidnische Welt ihr Loblied ertönen lassen zu Ehren der unverdienten Gnade“.

Ich sage, *G* lenkt in den rechten Weg ein, aber nur, um sofort einen Seitenweg einzuschlagen. Es handelt sich durchaus nicht um den vereinigten Lobgesang der Juden- und Heidenchristen, sondern um ein *προςλαμβάνεσθαι* der Einen in Bezug auf die Andern, *καθὼς Χριστὸς ἡμᾶς* oder *ὑμᾶς προςελάβετο*.

Uebrigens scheint man schon früh die Beziehung von v. 8 auf v. 7 nicht verstanden zu haben. Wie hätte man sonst in den T. R. *δὲ* statt *γὰρ* aufnehmen können! *Δὲ* liest nur L. Syr., alle andern Codd. *γάρ*, von Tschd.-Gebh. in den Text aufgenommen. *M* hält dafür, dass beide Partikeln *δὲ* und *γὰρ* dem Nexus gleich sehr entsprechen. Allerdings bei seiner Auffassung von v. 8! — *G* übersetzt *γὰρ* mit Nun denn. Unmöglich!

Ich schliesse die andern Varianten von v. 8 an. Statt *Ἰησ. Χριστόν* (T. R. D. E. F. G, Ital. Syr.) lesen L. P. *Χριστὸν Ἰησ.* Dagegen ℵ. A. C. *Χριστὸν* von Tschd.-Gebh. aufgenommen. Endlich statt *γεγενῆσθαι* (T. R. mit ℵ A. E. L. P.) lesen B. C. D. F. G. *γενέσθαι*.

Nun zu *λέγω γάρ*, bez. *λέγω δὲ* zurück. *M*, der sich für *λέγω γὰρ* entscheidet, paraphrasirt: ich sage nämlich, erkläre hiermit, gebe euch zu beherzigen. Dagegen *G*: „die Lesart *γὰρ* würde die Beweisführung für *προςελάβετο* ankündigen. Allein das Folgende ist eher eine nähere Erklärung, als ein Beweis: letzterer wäre ja überflüssig gewesen. Es ist also zu lesen: *λέγω δέ*: Nun denn, dies ist eine Gesammtansicht über diese Aufnahme Christi und über die Pflicht der Gemeinschaft, die daraus folgt“.

Weder *M*s, noch *G*s Auffassung ist zu billigen. Abgesehen von *γὰρ* oder *δὲ* ist *λέγω* weder Erklärung, noch Einleitung zu dem Folgenden; sondern die Ankündigung einer Verständigung über Vor-

angegangenes. Es heisst: (denn) ich meine, wie Gal. 3, 17. 1 Cor. 1, 12. Der Apostel erklärt sich über die πρόςληψις εἰς δόξαν θεοῦ. Es könnte auffallen, dass, wie Christus uns aufnahm, so auch wir aufnehmen sollen zur Ehre Gottes. Die Ehre Gottes ist durch Christum gefördert worden, da er um der Wahrheit Gottes willen sich herabliess, der Beschneidung zu dienen, um die Verheissungen der Väter zu bestätigen. Ist γεγενῆσθαι die richtige Lesart, so bezeugt der Apostel, dass Christus fort und fort der Beschneidung dient, indem er sie annimmt durch sein Wort und Sacrament zur Bestätigung der Verheissung. Wir hätten dann in v. 7 den Act vor uns, durch welchen Christus die Gemeindeglieder in Rom aufnahm; dieser geschichtliche Act ist mit dem geschichtlichen Tempus προςελάβετο ausgedrückt. Dagegen würde Christus in v. 8 bezeichnet als ständiger διάκονος der Beschneidung, sofern er die Juden fort und fort aufnimmt durch sein Wort und Sacrament; daher das Perf. γεγενῆσθαι. Diese Diaconie Christi dient fortwährend εἰς δόξαν θεοῦ, denn Christus diaconirt ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, um die Verheissungen zu erfüllen.

Es wird nun nicht schwer werden, zu ergänzen, was der Apostel nicht ausführt, sondern vielmehr dem Nachdenken seiner Leser überlässt. Wenn sie Bedenken tragen mit Judenchristen in die Lebensgemeinschaft einzutreten, sie an- und aufzunehmen als Glieder eines und desselben Leibes Christi, so beanstanden sie damit nicht nur die Diaconie Christi, sondern — was mehr ist — sie wollen nichts zu schaffen haben mit einer Thatsache, die doch zu Ehren Gottes geschehen ist, sie verunehren Gott

In welchem causalen Zusammenhange aber die Annahme der Juden mit der Annahme der Heiden steht, zeigt Gal. 3, 13. 14.

Um so verwunderlicher aber ist die mit Hartnäckigkeit von der neuesten Exegese festgehaltene Meinung, dass zwischen ὑπὲρ ἀληθείας und ὑπὲρ ἐλέους ein Gegensatz bestehe, dass also hierdurch zwei wesentlich verschiedene Motive ausgedrückt sein sollen, aus welchen die Aufnahme der Juden, bez. der Heiden stattgefunden habe, während doch nur zwei Eigenschaften Gottes genannt werden, aus denen die δόξα τοῦ θεοῦ hervorleuchtet, und zwar bei der einen nicht minder, wie bei der andern. Olshausen und Fritzsche hatten mit Recht hervorgehoben, dass ein solcher Gegensatz nicht bestehe, denn die ἐπαγγελίαι τῶν πατέρων schlössen die Annahme der Heidenvölker mit in sich, die Propheten hätten ja auch diese Annahme geweissagt. Zwar erwiedern *M* und *G*: das sei doch etwas andres: Gott habe den Heiden selbst nichts versprochen. Jedoch wer sieht nicht, dass das eine mehr, als naive Ausflucht ist dem wahrhaftigen Gott gegenüber, der seine Verheissungen ohne Rücksicht auf die, welchen sie zuerst gesagt wurden, erfüllt. Hatte doch auch Gott den Juden, welche schliesslich Annahme erlangten, nichts verheissen, sondern ihren Vätern. Das δοξάσαι ὑπὲρ ἐλέους ist nicht ein Analogon, sondern eine Folge des δοξάσαι ὑπὲρ ἀλη-

*θείας*. Christus hat zum Fluch werden müssen, damit der Fluch, welcher auf den Juden lag, hinweggenommen und dadurch eine Segnung aller Völker, ermöglicht würde Gal. 3, 13. 14.

So eng ist die *ἀλήθεια* Gottes mit dem *ἔλεος* verbunden, bei der Berufung der Heiden in gleichem Maasse, wie bei der Berufung der Juden. — Man könnte versucht sein, das *εἰς τὸ* vor *βεβαιῶσαι* auch auf das *δοξάσαι* zu erstrecken. Doch erscheint es ungezwungener, den Infinit. v. 9 von *λέγω γὰρ* v. 8 abhängen zu lassen. Der Sinn ist derselbe, falls *δοξάσαι* richtig aufgefasst wird, nicht als: gepriesen haben (nämlich bei ihrer Annahme, mit Reiche, Rückert, de Wette), noch preisen sollen (mit Flatt, Köllner, Philippi), sondern preisen (so *M*, ed. 2, auch *G*). Der Inf. Aor. bezeichnet die Thätigkeit ohne Rücksicht auf das Zeitverhältniss. Der Apostel hebt einfach die Thatsache hervor, dass die Heiden Gott um seiner Erbarmung willen preisen.

Wollten nun die Judenchristen ihre Verschmelzung mit den Heidenchristen zu einer Gemeinde beanstanden, so hiesse das, dem Gotte die Ehre weigern, der die Heiden angenommen hat und dessen Erbarmung sie um desswillen preisen.

Zugleich mag man auch hieraus ersehen, dass der Apostel stillschweigend vorausgesetzt hat, dass in dem *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο εἰς δόξαν θεοῦ* beides zugleich liege: die Errettung der Beschneidung, damit Gottes Erbarmen sich, wie vorher verheissen worden, auch an den Heiden erfülle.

vv. 9b. 10. Der Apostel beruft sich, um v. 9a zu erweisen, auf *ψ* 18, 50. David Typus des Messias; seine Geschichte ein Schattenriss der Vorgänge in der Messianischen Periode. David hat alle seine Feinde überwunden; sein Loblied erschallt, weil in seinem nunmehrigen Herrschaftsgebiet, darum (*διὰ τοῦτο*) auch unter Heiden. Christus hat nur eine Methode, seinem Reiche neue Unterthanen zuzuführen, die der Ueberwindung seiner Widersacher durch die Predigt des Wortes. Darum kann ein Loblied unter seinen überwundenen Feinden nur ein Loblied unter Heidenchristen sein. — Was von der Meinung zu halten ist: das Ich sei der Heidenchrist (Fritzsche), der Heidenapostel (Reiche), irgend welcher Heilsbote an die Heidenwelt (Philippi), wird sich hiernach von selbst ergeben.

v. 10. Das Citat findet sich Deuteron. 32, 43. *Λέγει* entweder unpersönlich: heisst es, oder mit *M* zu suppliren *ἡ γραφή*. *Πάλιν* nicht bloss an einer andern, sondern an einer analogen Stelle. Der Apostel giebt den Wortlaut der LXX. wieder. Der Grundtext lautet: הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ. Haben die LXX., wie das auch sonst geschehen ist, mit ihrer Uebersetzung nur ihr Verständniss der Stelle wiedergegeben oder hat ihren ein anderer Text vorgelegen? *G* neigt sich zu der letzten Annahme, und will vor עַמּוֹ die Präposition אֶת eingefügt wissen. Aber auch so würde die Uebersetzung der LXX. nicht vollständig purificirt sein. הַרְנִינוּ heisst nicht ohne Weiteres *αἰνεῖτε*, sondern es heisst: machet frohlocken, machet

jauchzen, wie *M* sehr richtig bemerkt. Dass das Hiphil auch Pielbedeutung annehme, wie Schulz, Schröder, und andere Ausleger behaupten, ist eben nur eine Vermuthung. De Wette erklärt: „freuet euch, ihr Nationen.“ Sein Volk: גוים sollen sein die 12 Stämme Israels. Dagegen ist: die eigentliche Bedeutung des הרנינו und die völlig unzulässige Deutung der גוים von den 12 Stämmen. Verwandt ist eine andere Auffassung, welche sich schon bei Aquilas, Theodotion findet und von *H* neuerdings wieder aufgenommen worden ist, nämlich עמו als Apposit. von גוים zu fassen. Vorausgesetzt, dass הרנינו mit *αἰνεῖτε* richtig wiedergegeben ist, würden dann in der That die Heiden nunmehr als Volk Gottes bezeichnet, und dagegen etwas nicht eingewendet werden können, dass sie zum Lobpreisen mit dem ursprünglichen Gottesvolk zusammen aufgefordert werden. — Gegner dieser Auffassung Keil, Schröder, Schultz: „der Gedanke, dass die Heiden Volk Gottes geworden, sei weder im Liede irgendwo deutlich ausgesprochen, noch im Nächstvorhergehenden so vorbereitet, dass man ihn hier erwarten könnte“. Philippson fasst עמו als Object: Preiset, Nationen, sein Volk. Ebenso Schultz, indem er bemerkt, dass sich in dieser Art des Schlusses der Schluss des ganzen A. B. spiegle: „Ob der Erweisungen des Herrn an Israel müssen zuletzt alle Völker in Jubel ausbrechen, so dass zuletzt die ganze Erde seiner Ehre voll wird; denn es sind Erweisungen, deren Heil zu ihnen reichlich überströmt. — „Ist sein Volk nicht Israel schlechthin, sondern der bessre Kern, sind es seine Knechte, die nicht ohne Grund sofort wieder daneben genannt werden, so kann man nicht Anstoss daran nehmen, dass dasselbe Object des jauchzenden Preises sein solle.“ Obgleich die Schultzsche Erklärung Annehmbares enthält, wird dennoch die dem Grundtexte entsprechende Uebersetzung anders nicht lauten können, als: „machet jauchzen, ihr Heiden, sein Volk!“ Die Sühne des Volks Israel, mit welcher das Lied des Moses schliesst, kann nur dann als vollzogen angesehen werden, wenn die Widersacher Israels, unter welchen immer nur Heiden gedacht werden können, von Jehovah gezüchtigt worden sind, und ihre Feindschaft gegen Israel aufgegeben haben. Ein solches Zurücktreten der Heiden von ihrer gewaltthätigen Stellung, sei es in Folge gründlicher Sinnesänderung, sei es im Angesichte der Strafgerichte Gottes, sei es in Folge der an ihnen bereits vollzogenen Züchtigung, wird das Volk selbstverständlich mit Jubel erfüllen. Wie *ψ* 2, 12 die Heiden und ihre Fürsten auffordert, dem von Gott eingesetzten theocratischen Könige zu huldigen, damit er nicht zürne, so werden die Gojim hier aufgefordert, das Volk Gottes frohlocken zu machen, d. i. durch Sistirung der Feindseligkeiten und durch willige Anerkennung des Volkes, als des Volkes Jehovah's, sonst „nimmt er Rache an den Widersachern.“

So meine ich den Grundtext deuten zu sollen. Die LXX. gehen einen Schritt über den ursprünglichen Wortsinn hinaus; sie lassen Mose nicht bloss eine Aufforderung an die Gojim richten, die

gottgegebene Stellung des Volkes anzuerkennen und dasselbe dadurch zum Frohlocken (d. i. zum jubelnden Dankgebet gegen Gott) zu veranlassen, sondern mit dem Gottesvolk in Lob und Preis des Herrn sich zu vereinigen. — Mögen nun die LXX. providentiell so interpretirt haben, oder ihre eigne Erwartung ausdrücken, der Apostel findet in den Worten das Ziel der Heilswege Gottes ausgesprochen. Denn dahin muss es kommen, dass das Gottesvolk sein jubelndes Dankgebet gegen Gott für die Gnade ausspricht, mit den Heiden zusammen beten zu können.

v. 11. *Ἐπαινέσατε* T. R. mit E. G. L. P. Dagegen lesen *ἐπαινεσάτωσαν* alle übrigen Codd., von Tischd.-Gebh. in den Text aufgenommen. — Nach *πάλιν* wird *λέγει* inserirt von B. D. E. F. Ital. Syr. Die Stelle ist aus Ps. 117, 1 genommen. *M*: „Die Messianische Vollziehung dieser Aufforderung sieht Paulus in der Lobpreisung Gottes von Seiten der zu Christo bekehrten Heiden.“

v. 12. Citat aus Jes. 11, 10 nach den LXX. (mit Auslassung von *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* hinter *ἔσται*). Der Grundtext lautet: „Und wird geschehen an jenem Tage: die Wurzel Isai's, welche steht als Panier den Völkern, nach ihr werden die Völker fragen“ (nach Nägelsbach). *G*: „An Stelle des aufgerichteten Paniers haben die LXX. eine Persönlichkeit gesetzt, welche sich erhebt, um zu herrschen“. Der Sinn ist der gleiche. Auch dies Wort sieht Paulus erfüllt durch der Heiden Lobpreisung des göttlichen Erbarmens v. 9 (*M*). *Ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί*, der Sprössling aus dem Geschlechte Davids (dessen Vater Isai). So war es ja verheissen.

v. 13. Der Apostel lässt nicht, wie die Ausleger wollen, eine sehr wichtige Ermahnung mit einem Segenswunsch abschliessen, sondern er fügt, anknüpfend an die Schlussworte des Citats aus Jes. 11, 10 einen Wunsch hinzu, auf dessen Gewährung der Erfolg seiner Ermahnung beruht. Einigkeit ist überall nur da gedenkbar, wo eine Hoffnung dem Leben und Streben einer Gemeinschaft die Directive giebt und das Capital stetig darreicht, welches dieselben bei Kräften erhält, Freude und Friede nämlich, ohne welche gemeinsames Streben zu einem Ziel nicht stattfinden kann. Friede und Freude aber haben einen Quellpunkt, aus welchem sie unaufhaltsam strömen, das ist der Quellpunkt des *πιστεύειν*. Der Apostel sagt nicht *ἐν τῇ πίστει*; er will nicht den Christenglauben als die Fundstätte des Friedens und der Freude bezeichnen; sie meinen, da drüben in Rom sammt und sonders Glauben zu haben, und doch fehlt es an Frieden und Freude. Er hebt hier eine Seite am Christenglauben hervor, welche in socialer Beziehung zu ganz besonderer Bethätigung gelangen muss, wenn Friede sein soll und Freude — das *πιστεύειν*, diejenige Action, von welcher *πίστις* den Namen hat, aber ohne die specielle Beziehung auf das Heil in Christo, also das Vertrauen; wir können im Sinne des Apostels hinzufügen: in dem gegenseitigen Vertrauen. Das ist der Quellpunkt von Friede und Hoffnung. Wo Vertrauen ist, da hofft einer von dem Andern eitel

Gutes und wünscht dem Andern Gutes. Wird dies Vertrauen in die rechte Bahn gelenkt, so mehrt sich die Hoffnung, ja sie wird überströmend; die Kraft des heiligen Geistes tritt immer herrlicher hervor, denn es ist kein Grund zur Zurückhaltung; in dem Vertrauen sind die Schleusen des inwendigen Menschen geöffnet; die Kraft des Geistes von Oben erweist sich immer mächtiger; das herzliche Vertrauen der Christen zu einander ist der heilige Heerd, auf welchem das Feuer der Gottes- und Menschenliebe am hellsten und am nachhaltigsten brennt. Dass es so sein möge in der Gemeinde zu Rom — ein *περισσεύειν ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου* — das erbittet der Apostel von dem Gotte der Hoffnung!

---

Sämmtliche Ausleger halten dafür, dass der Apostel mit v. 13 den ethischen Theil des Römerbriefs und damit den Brief selbst abschliesse, alles Folgende aber als Epilog anzusehen sei. Ich habe mich absichtlich über die Stellung von 15, 1—13 zu Cap. 14 bis jetzt nicht ausgesprochen, auch nicht aussprechen können, weil ich dazu ein eingehendes Verständniss der betreffenden Verse für nöthig hielt. Nachdem ich nun meine Auffassung derselben vorgetragen habe, denke ich, in Kürze zwei für den stylistischen Character des Briefes nicht unwichtige Fragen zu besprechen.

Die erste Frage: worauf gehen die vv. 15, 1—13? Die zweite: gehören diese Verse zu Cap. 1 bis 14, oder sind sie bereits als Epilog aufzufassen?

Vor allen Dingen ist ein Irrthum zu berichtigen, welcher, soweit mir bekannt, bis jetzt die Auslegung beherrscht hat, der Irrthum nämlich, dass es sich in den beiden Capiteln 14 und 15 (vv. 1—13) wesentlich um dieselben Differenzen handele. Jüdische Einflüsse sollen die Ursache der asketischen Bestrebungen in Betreff der Enthaltung von gewissen Speisen, bez. vom Weingenuss (14, 2. 21) gewesen sein; auf die Beobachtung jüdischer Festfeiern sollte v. 5 gehen. Die Glaubensschwachen wurden unter den Judenchristen, die Starken (Liberalen) unter den Heidenchristen gesucht. Bei dieser Auffassung blieb etwas anderes nicht übrig, als in Cap. 15, 1—13 lediglich die Fortsetzung der Paulinischen Polemik einerseits gegen judaisirende Tendenzen, andererseits gegen Ausschreitungen des liberalen Gegensatzes zu finden. — Meine Auslegung hat dagegen ein anderes Resultat ergeben:

Cap. 14 ist für mich eine völlig selbstständige Behandlung der Fastenfrage, angeschlossen an 13, 14b. Ebenso selbstständig ist der Abschnitt 15, 1—13. Nur die Ermahnung, *βαστάζειν τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων* ist, wenn auch nicht den Worten, so doch dem Sinne nach beiden Capiteln gemeinschaftlich, daher von dem Apostel der Uebergang mittelst des metabatischen *δὲ* auf diesem Verbindungswege bewerkstelligt wird.

Der Apostel behandelt in Cap. 15 eine nicht minder wichtige, ja eine in unsrer Zeit brennende Frage, die Judenfrage. Bei der Fastenfrage trat das nationale Element vollständig zurück. Ich halte sogar dafür, dass, da von Reinigkeit oder Unreinigkeit der Speisen keine Rede ist, sondern von theilweiser oder völliger Meidung solcher Genussmittel, welche das Gesetz gar nicht einmal verbietet, eher die philosophisch gerichteten Heidenchristen diese Frage aufgebracht haben. Dagegen tritt in Cap. 15, 1—13 das Verhältniss der Juden zu den Christen und umgekehrt in den Vordergrund. Nach einigen etwas geheimnissvollen Präludien v. 1—7 zeigt der Apostel in den vv. 8—13, wie die gegenseitige Anerkennung, die sociale Verschmelzung der Juden und Heidenchristen seine ganze Seele bewegt. Das Licht fällt rückwärts auch auf die ersten Verse. Die Ermahnungen des Apostels gehen nicht in's Unbestimmte, sondern richten sich auf Beseitigung gewisser Spannungen, von denen auch die Römischen Gemeindeverhältnisse nicht verschont geblieben sind. — Wir sind in der Lage, die Art, wie diese Spannungen entstanden sind, und die Folgen, welche für die Gemeinde nicht ausbleiben konnten, ziemlich genau nach den Wahrnehmungen zu beurtheilen, welche wir heut zu Tage unter ziemlich ähnlichen Verhältnissen zu machen Gelegenheit haben. Denn kein Volk auf Erden ist in seiner socialen und nationalen Art so unverändert geblieben, wie die Juden, und keine Zeit ist jemals geeigneter gewesen, ihren eigentlichen Character zu enthüllen, wie die unsrige. Ich meine dies: so lange die Juden als das, was sie waren, erkannt und demgemäss von der christlichen Regierung behandelt wurden, so lange man in ihnen Fremdlinge mit eigenthümlichem, hermetisch geschlossenem Gemeindewesen sah, welches für die Möglichkeit irgend welcher Verschmelzung auch nicht die mindeste Aussicht bot, sondern sich allezeit nur als eine nationale Coalition zur Wahrnehmung finanzieller Interessen zeigte; so lange man in Folge dessen es weder für rathsam, noch überhaupt für möglich hielt, diesem Sondervolk im Volke gleiche Rechte mit den christlichen Staatsbürgern zu ertheilen und ihnen auf diese Weise den Weg zur Herrschaft zu bahnen — kurz, so lange sie eben nur tolerirt wurden, kam das eigenthümlich jüdische Wesen nur gelegentlich zum Vorschein; die dem Volke eigenthümliche maasslose Arroganz wurde durch die politische Beschränkung ihrer Stellung niedergehalten. Das Alles ist seit der sogenannten Emancipation gründlich verändert; der Jude ist zu einem nahezu unerträglichen Bestandtheil der europäischen Gesellschaft geworden.

Wir dürfen nun nicht vergessen, dass die Juden zu Pauli Zeit im römischen Staate eben auch nur tolerirt wurden, dass aber die Beschränkung in christlich-socialer Beziehung mit dem Eintritt des Juden in die Christengemeinde sofort in Wegfall kam. Ist nun auch mit gutem Grunde anzunehmen, dass das Christenthum auf die Milderung des jüdischen Charakters keinen geringen Einfluss geübt haben wird, so wäre es doch eine Verkennung der dem christlichen

Glauben eignenden Methodik und Pädagogik, wenn wir uns den Judenchristen sofort mit der Annahme der Taufe frei von allem jüdischen Wesen denken wollten. Wer Gelegenheit gehabt hat, mit christlichen Proselyten aus dem Judenthum zu verkehren, der wird wissen, in welcher widerwärtigen Weise selbst bei dem redlichen Convertiten der nackte Jude von Zeit zu Zeit hervortritt, ja wie die Descendenten von jüdischen Proselyten noch oft im dritten und vierten Gliede die deutlichen Spuren semitischen Blutes verrathen. Es ist bekannt, wie die Juden von den Römern gehasst und ihr Umgang gemieden wurde, wenn nicht Geldgeschäfte, in denen damals schon die Juden allen Völkern der Erde überlegen waren, eine vorübergehende Verbindung herbeiführten. — Ich glaube nicht zuviel zu sagen, wenn ich auf Grund aller dieser Thatsachen behaupte, dass Widerwärtigkeiten aller Art in der aus Judenchristen und Heidenchristen gemischten Römischen Gemeinde eintreten mussten und eingetreten sind, und dass auf heidenchristlicher Seite nicht bloss der Wunsch sich äusserte, sondern vielleicht auch Bestrebungen hervortraten, sich social von den Judenchristen geschieden zu halten. Dieser Antagonismus aber, von welchem der Apostel Kunde erhalten hatte, — vielleicht erst, nachdem sein Brief bereits geschrieben war — war das Gegentheil von dem, was der Apostel durch die Predigt des Evangeliums erreichen wollte und sollte. Das war der grosse Gedanke des Christenthums, alle Völker der Erde zu einem einigen neuen Menschen (Eph. 2, 15) zu verschmelzen, im tiefsten Sinne des Wortes das ganze Menschengeschlecht als ein einiges Gottesvolk darzustellen. Das war des Apostels Auftrag, der Zweck seiner Predigt, an dieser Einigung von Juden und Heiden mit allen Gnadenmitteln zu arbeiten. Was nützte denn die Stiftung der Gemeindeverbände, wenn sie innerlich von socialen Gegensätzen zerfressen waren! Wir begreifen den Schmerz des Apostels, aber auch den Ernst seiner Paränese.

Was waren das aber für *ἀσθενήματα*, zu deren Ertragung der Apostel die *δυνατοὶ* auffordert? Ich habe bis jetzt die Widerwärtigkeiten hervorgehoben, die sich aus dem jüdischen Nationalcharacter ergeben mussten und sehr wohl geeignet waren, die Heidenchristen abzustossen. Meine Meinung ist jedoch nicht, die Ermahnung des Apostels lediglich auf die jüdischen *ἀσθενήματα* zu beziehen; es werden sich dergleichen auch wohl bei den Heidenchristen gefunden haben. Ueberdiess hat der Apostel eine einseitige Bezugnahme nicht angedeutet; wir werden daher wohl thun, die Paränese allgemein zu fassen. Versuchen wir, die *ἀσθενήματα* auf beiden Seiten zu skizziren. Auf judenchristlicher Seite die nationale Arroganz, die leidige Herrschsucht, die Neigung zur materiellen Ausbeutung auch der Glaubensgenossen, das unsympathische Wesen der semitischen Race. Das Alles werden die Juden schwerlich zugleich mit der Annahme der Taufe überwunden haben. Der Apostel durfte die Aeusserungen des jüdischen Wesens, sofern sie bei den Juden-

christen noch vorkamen, als ἀσθενήματα bezeichnen, weil ihr Fortbestand verrieth, dass sie noch keineswegs stark und fest geworden waren gegen die Versuchungen und Einflüsse des alten Menschen. — Nicht minder werden sich auf heidenchristlicher Seite schwache, d. h. für die Anfechtungen der frühern heidnischen Lebensweise zugängliche Stellen in dem innern und äussern Leben gefunden haben. Da gab es noch viel Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Wesen; waren nicht überall da, wo der Glaube nicht ausreichte, die Versuchung zu überwinden, ἀσθενήματα erkennbar? Ja musste nicht auch die Abneignng gegen Gemeindegenossen aus dem Judenthum als ein ἀσθένημα bezeichnet werden?

Wir verstehen nun die vv. 1. 2, dann in 3 den Hinweis auf das Vorbild des Herrn, der auch nicht das erwählte, was ihm menschliches Wohlbehagen in Aussicht stellte. — Es ist ja richtig, es gehört viel Geduld dazu, viel Ermahnung, dass der Christ sich dazu schickt, die Ausgleichung von dergleichen Gegensätzen abzuwarten. Allein ohne „Geduld und Ermunterung" werden wir die Hoffnung des ewigen Erbes nicht haben, und der Herr hat dafür gesorgt, dass wir in der heiligen Schrift ständigen Unterricht in der Geduld, ständigen Trost empfangen. So ist denn des Apostels Gebet, dass uns der Gott der Geduld und des Trostes darreichen wolle, was dazu gehört, dass wir einmüthig miteinander ihn preisen und dem entsprechend uns in socialer Beziehung so zu einander verhalten, wie Christus sich gegen uns verhielt — ein Diener der Beschneidung, aber mit dem Erfolge, dass die Heiden Gott preisen um seiner Erbarmung willen.

„Was Gott in Christo so zusammengefügt hat, das sollt ihr durch eure Antipathie nicht scheiden. Habt Vertrauen zu einander; das wird Gott für Euch zu einer Quelle aller Freude und alles Friedens machen, mit welchen, wie mit einer Segensfluth eure Hoffnung gestärkt werden wird durch die Kraft des heiligen Geistes, dass sie euer Inneres überströmt und erfüllt."

So des Apostels Ansprache. Also Ausgleichung, bez. Beseitigung der socialen Gegensätze in der römischen Gemeinde. Das ist der Zweck der vv. 15, 1—13.

Die zweite Frage ist: gehören diese Verse zu dem Briefganzen von Cap. 1 bis Cap. 14 oder sind sie zum Epilog gehörig? Sämmtliche Ausleger, auch die neuesten *M* und *G* halten dafür, dass der Apostel den Brief oder doch den didactischen Theil des Briefes mit 15, 13 abgeschlossen habe, der Epilog also erst mit 15, 14 seinen Anfang nehme. Des Hauptgrundes habe ich bei der Beantwortung der ersten Frage gedacht. Man hält den Gegenstand der apostolischen Ermahnungen in Cap. 14 und 15, 1—13 für wesentlich identisch und kann deshalb eine Theilung nicht zugeben. Für mich hat sich diese Ansicht als eine irrthümliche erwiesen; ich habe keinen Grund, eine solidarische Zusammengehörigkeit beider Abschnitte zu vertheidigen. Demzufolge hat die Frage für mich eine

ganz andre Gestalt, diese nämlich: gehört der Abschnitt 15, 1—13 in den Plan des Römerbriefs, also zum Briefganzen oder giebt er sich als Anhang zu erkennen?

Plan und Zweck gehören zusammen; die einzelnen Theile einer schriftstellerischen Arbeit müssen mit Rücksicht auf ihren Zweck geordnet sein. Nun bestehen allerdings verschiedene Ansichten über den Zweck des Römerbriefs. Nach meiner Meinung hat *M* das Richtige getroffen, wenn er sagt: Paulus habe den Römern zu deren Befestigung und Kräftigung im christlichen Bekenntniss (1, 11; 16, 25) schriftlich die evangelische Lehre verkündigen wollen, wie die Verhältnisse der Gemeinde es heischten und wie er, persönlich gegenwärtig gepredigt haben würde. Specielles darüber anzuführen, behalte ich mir vor. An dieser Stelle begnüge ich mich, als Zweck des Briefs die Darstellung des Paulinischen Lehrbegriffs für die römische Gemeinde zu bezeichnen — für die römische Gemeinde, d. i. ihren Bedürfnissen, bez. ihren Anfragen entsprechend. Hieraus ergiebt sich des Weitern, dass die Form des Briefs wesentlich didactisch sein musste, dass ferner die Zugehörigkeit zu dem Inhalte nach eben diesem Zwecke zu beurtheilen ist, die Paulinische Lehre im Zusammenhange darzustellen. — Der Brief gliederte sich von selbst in einen dogmatischen und in einen ethischen Theil. Beide konnten neben der Lehre nur allgemeine christliche Ermahnungen enthalten, wie sie der betreffende Lehrabschnitt nahe legte. Auf speciell römische Zustände einzugehen, hatte der Apostel keine Veranlassung; auch würde es dem eigentlichen Zweck des Briefes nicht entsprochen haben.

Diesem Canon dürfte vielleicht entgegenstehen, dass der Apostel in Cap. 14, also im ethischen Theil ein der Römischen Gemeinde speciell angehöriges Vorkommniss bespricht. Allein gerade in der Fastenfrage handelt es sich um einen Centralpunkt der Paulinischen Lehre, um die christliche Freiheit. Es kommt dazu, dass bei der lebhaften Beziehung, welche, nach den Grüssen zu urtheilen, zwischen dem Apostel und der Gemeinde bereits statt hatte, der bestimmte Wunsch an ihn gelangt sein konnte, hierüber seinen apostolischen Unterricht zu empfangen. So scheint das 14. Cap. aus der Bezugnahme auf besondere römische Gemeindeverhältnisse hervorgegangen und um desswillen individuell gefärbt zu sein; in Wahrheit hat der Apostel die auf die eine oder andere Weise an ihn gebrachte Angelegenheit benutzt, um sich in lehrhafter Allgemeinheit über die Fastenfrage auszusprechen.

Ganz anders steht es in Cap. 15, 1—13. Der Kern dieser Verse ist die Paränese v. 7. Sie wird vorbereitet in vv. 1—6; erläutert und weiter begründet in den vv. 8—13. Es ist kein besonderes Lehrstück weder der Dogmatik, noch der Ethik, sondern einfach eine auf allgemein christliche Prämissen gegründete, von apostolischen Wünschen begleitete Ermahnung an Heiden- und Judenchristen, sich in socialer Beziehung Christo d. h. ihrer Ge-

meinschaft mit Christo gemäss zu verhalten. Diese Ermahnung ist zwar an Cap. 14 (v. 1) mit dem Ausdruck προςλαμβάνεσθε angelehnt, sofern dort, wie in Cap. 15 eine Zertrennung und Entfremdung zu fürchten stand, von dem Gegenstande aber, worauf sie bezogen ist, unterschieden, da es sich in Cap. 14 um eine missverstandene Paulinische Lehre, nämlich um die Lehre von der christlichen Freiheit, hier aber um die Ueberwindung nationaler Eigenart im Interesse christlicher Gemeinschaft handelt.

Gehört nun aber die Paränese als solche nicht in das System der Paulinischen Lehre, war die Aufgabe, welche der Apostel sich im Römerbrief gestellt hatte, die Darlegung seines Lehrbegriffs, so dürfte in der That diese Aufgabe mit dem Schluss des 14. Cap. als erledigt anzusehen sein.

Mit dem 15. Capitel, nicht erst mit 15, 14 beginnt der Epilog. Dieser umfasst alle Kundgebungen, welche der Apostel für die römische Gemeinde bestimmt hat: Ermahnungen in socialer Beziehung, Missionsnachrichten, Grüsse.

Habe ich bis jetzt durch Rückbeziehung auf das 14. Capitel die Stellung von Cap. 15, 1—13 zu klären versucht, so wird ein Blick auf 15, 14 genügen, um den vorurtheilsfreien Leser zu überzeugen, dass es völlig unstatthaft ist, zwischen den vv. 13 und 14 einen Strich zu ziehen und das Stück über dem Strich dem eigentlichen Briefe, das unter dem Strich aber dem Epilog zuzuweisen. Ich werde bei der Auslegung der vv. 14. 15 u. flgg. auf die Zusammengehörigkeit derselben mit dem ersten Abschnitt von Cap. 15 näher eingehen.

Für jetzt möchte ich mich der Besprechung einer textkritischen Erscheinung zuwenden, welche den Auslegern viel Kopfzerbrechens verursacht hat und, wie mir scheint, noch keineswegs in das rechte Licht gestellt worden ist. Ich meine die Frage über den Ort, wohin die Doxologie 16, 25—27 gehört. Gewöhnlich ist diese Frage entweder am Schlusse des 14. Capitels oder am Schlusse des Römerbriefs überhaupt erörtert worden. Mir scheint sie aus Gründen, die sich sehr bald ergeben werden, gerade hieher zu gehören. Vor allen Dingen gebe ich eine kurze Geschichte der Frage und zwar nach Reiche, *M* und *G*, da es eigner Forschungen auf diesem gründlich durchforschten Gebiet nicht bedarf.

Die Doxologie 16, 25—27 findet sich an eben dieser Stelle d. i. am Ende des 16. Capitels bei ℵ. A. B. C. D. E., einigen Minuskeln, Syr. Erp. Copt. Aeth. Vulg. Ambrosiaster, Pelagius und den übrigen Lateinern. Am Ende von Cap. 14 in L. und mehr als 200 Minuskeln, ferner den Lectionarien, der syr. und philop. Uebersetzung, alten Handschriften bei Origen., endlich den griechischen Kirchenvätern (Chrysosth., Theodoret, Cyrill u. A.). Man kann noch hinzufügen (so *G*) die Handschrift G. und die sie begleitenden lateinischen Uebersetzungen, welche hier einen leeren Raum lassen.

An beiden Orten haben sie A. und P., ausserdem drei Mi-

nuskeln. Gar nicht findet sie sich bei D.** F. Codd. bei Erasm., Hieronym., Marcion.

Unter den Kritikern und Exegeten haben

1) die gewöhnliche Stellung hinter Cap. 16 beibehalten nach Erasm. Stephan, Beza (ed. 3—5), Bengel, Koppe, Böhme, Knapp, Rink, Lachm., Köllner, Scholz, Fritzsche, De Wette, Rückert, Philippi, Tischd. u. A.

2) Hinter 14, 23 billigten die Stellung nach Beza (edd. 1 u. 2) auch Grot., Mill., Wetstein, Semler; Griesb. und Matthäi setzten sie in ihren kritischen Ausgaben eben dahin. Morus, Paulus, Eichhorn, Klee, Schrader stimmten zu. Merkwürdig ist der Versuch *Hs*, die Doxologie als Uebergang vom 14. zum 15. Capitel zu fassen — geistreich zwar aber dennoch unzulässig.

3) Als unecht verworfen wurden die Verse von Schmidt (Einleit. in's N. T. p. 227), Reiche und Krehl. Baur, Volkmar, Lucht setzen die Doxologie zwar hinter Cap. 14, aber als spätere Interpolation.

Somit rückt die Frage noch höher hinauf. Sie richtet sich erst in zweiter Linie auf die ursprüngliche Stellung der Doxologie; in erster Linie auf ihre Echtheit. Am ausführlichsten hat sich Reiche in seinem Commentar dagegen ausgesprochen, ist aber, wie ich meine, von *M* gründlich widerlegt worden, und zwar vertheidigt letzterer die Echtheit a) weil die gänzlich auslassenden Zeugen gegen das Uebergewicht derer, welche die Doxologie an einer von beiden Stellen oder an beiden haben, viel zu schwach sind; b) die Diction und der ganze Charakter durchaus Paulinisch ist, c) der Inhalt treffend zu dem ganzen Römerbrief passt, d) die innern Gegengründe der Bestreiter völlig unhaltbar sind.

Was die ursprüngliche Stellung der Doxologie anbetrifft, so entschieden sich *M* und *G* (*Hs* Ansicht ist oben erwähnt) für die Stellung am Schluss des Briefs, jedoch aus verschiedenen Gründen und unter wesentlich von einander abweichenden Versuchen, die urkundlichen Differenzen zu erklären. *M* sagt zu Gunsten der Stellung hinter 16, 24: a) schon die äussern Zeugen sind zwar nicht der Zahl, aber der Geltung nach überwiegend, b) aus dieser Stellung erklärt sich der Anstoss und die Veranlassung zur Translocation, weil kein andrer Brief des Apostels mit einer Doxologie schliesst; theils weil hier sogar der gewöhnliche förmliche Briefschluss (der apostolische Segenswunsch) unmittelbar voraufgeht, theils weil *ὑμᾶς στηρίξαι* speciell auf das Pensum von den Glaubensschwachen zurückzugehen schien.

Hatte Reiche geäussert: die Doxologie sei das Werk eines Anagnosten, welcher die am Ende der Vorlesung des Briefs — diese sei mit 14, 23 beendigt worden — gesprochene Doxologie, ein von ihm selbst ungeschickt aus Paulinischen Formeln zusammengestoppeltes Werk, erst an den Rand, nachher auch in den Text geschrieben, so verwirft *M* die ganze Vorlesungs-Hypothese als eine reine Fiction und erklärt in Betreff der Doppelsetzung der

Doxologie nach Cap. 14 und 16 bei kritischen Zeugen, dass sie von solchen herrühre, welche zwar die verschiedene Stellung der Worte kannten, aber über den ursprünglichen Platz nicht zu entscheiden vermochten oder wagten, und daher, das Gewisse für das Ungewisse nehmend, an beiden Orten die Worte hinschrieben; 2) in Betreff der gänzlichen Weglassung bei Zeugen: dass sie das Werk einer alten prekären Kritik sei, welche aus der ungewissen Stellung auf die Unechtheit schloss, wobei die Erwägung, dass die Doxologie nach 14, 23 als den Zusammenhang unterbrechend, nach 16, 24 aber als noch hinter dem Schlusswunsche folgend, unpassend sei, Vorschub leistete.

Anders erklärt *G* die Versetzung der Doxologie hinter 14, 23. Er sagt: „tragen wir der häufigen Thatsache Rechnung, dass die meisten Fehler in den byzantinischen Urkunden herrühren von dem Bestreben, den Text den Bedürfnissen der öffentlichen Vorlesung anzupassen, so werden wir zu der Vermuthung geführt werden, dass in ganz frühen Zeiten das Vorlesen unsres Briefs in den Gemeindeversammlungen aufhörte mit dem Ende von Cap. 14, weil ebendamit der didactische Theil im eigentlichen Sinne des Wortes beendigt war. Allein die Vorlesung konnte doch nicht in so jäher Weise abschliessen. So schrieb man denn an den Rand für den Gebrauch des Vorlesers die Doxologie, welche den Schluss des ganzen Briefs bildete; und, wie dies so oft geschah, vom Rande drang sie sodann in den Text an dieser Stelle ein. So findet man sie denn hieher gesetzt in den Urkunden byzantinischen Ursprungs, und namentlich in den Lectionarien oder Sammlungen der zur öffentlichen Vorlesung bestimmten Abschnitte. Man wendet allerdings ein, Cap. 15 und 16 fänden sich doch wieder in allen unsern alten Lectionarien. Allein die Zeit, in welcher die Auslassung jener zwei Capitel stattgefunden hatte, ist eine weit frühere [?], als die der Entstehung jener Pericopensammlungen, welche uns erhalten geblieben sind. Diese Art, die Versetzung der Doxologie zu erklären, scheint uns den Vorzug vor den von *M* angegebenen Motiven zu verdienen. Es wird dabei auch begreiflich, wie diese Doxologie sich in einigen Urkunden gleichzeitig an beiden Orten finden, und wie sie in einigen andern ganz fehlen kann. Diese oder jene Abschreiber, ungewiss, welche Stellung sie ihr geben sollten, setzten sie eben an beide Orte; andere, denen dies doppelte Vorkommen verdächtig schien, liessen sie ganz weg. Seltsam ist es allerdings, das geben wir zu, dass man ihr nicht vielmehr ihren Platz nach v. 13 in Cap. 15 angewiesen hat. — Den Umstand, der veranlasst hat, sie hinter 14, 23 zu stellen, können wir heute nicht mehr angeben“.

So *G*, der übrigens wohl daran gethan hätte, auch anderweit dessen eingedenk zu bleiben, dass wir heute überhaupt einen Grund nicht angeben können für diese Frage, der mehr wäre, als Hypothese. Es kann sich bei allen diesen Erklärungsversuchen doch nur handeln um die grössere oder geringere Wahrscheinlich-

keit. Diese scheint mir weder *G*, noch *M* für sich in Anspruch nehmen zu können.

Es bleibt bei dieser Hypothese immer noch unerklärt, dass der Römerbrief mit einer Doxologie schliesst und zwar nicht bloss deswegen, weil überhaupt kein anderer apostolischer Brief mit einer solchen schliesst, sondern vornehmlich deshalb, weil eine Doxologie der Natur der Sache nach nur eine längere oder kürzere Kundgebung schliessen kann, um dann wieder der Fortsetzung des Briefs Raum zu geben. Denn eine solche Erhebung des Gemüths, wie sie die Doxologie voraussetzt, hat stets eine Pause im Gefolge, hinter welcher dann weitere Expectorationen, bez. abschliessende Erörterungen zu erwarten sind.

Ebenso bleibt mir unerklärt, dass bei der bekannten gewissenhaften Fürsorge der ältesten Gemeinden für die Correctheit der von den heiligen Schriften genommenen Copien die sogar öffentlich Seitens eines Anagnosten vorgenommene Textänderung eines so wichtigen Briefs, wie der Römerbrief ist, unbemerkt und ungerügt sollte hingegangen sein. Ich meine, dass die letzte Ursache, aus welcher zuerst eine Verrückung, dann aber eine Unsicherheit in der Stellung der Doxologie hervorgegangen, anderswo zu suchen ist, als in der Zustutzung des Textes für den kirchlichen Gebrauch. Da für mich fest steht, dass der Stellung der Doxologie hinter 14, 23 nicht zu Gute gerechnet werden darf, dass sie den Zusammenhang zwischen Cap. 14 und 15 nicht unterbricht, weil ich einen solchen überhaupt nicht anerkenne, vielmehr Cap. 14 als Schluss der apostolischen Lehrschrift, dagegen Cap. 15 als Anfang des Epilogs ansehe; da ich ferner finde, dass der Apostel den dogmatischen Theil seines Briefes (11, 36) mit einer Doxologie schliesst, also meine Erwartung nicht unvermittelt sein dürfte, dass der Apostel in Betreff des mit 14, 23 abschliessenden ethischen Theils das Gleiche gethan haben dürfte, so hat für mich die Stellung der Doxologie am Schluss des 14. Capitels durchaus nichts Befremdendes. Im Gegentheil werden dadurch für mich sehr wesentliche Bedenken wegen des Briefschlusses vollständig gehoben. Wenn ich nun auch *H*s Versuch, die Doxologie als Uebergang vom 14. zum 15. Capitel nachzuweisen, nicht billigen kann, und zwar eben darum nicht, weil dadurch die Doxologie für mich aufhören würde, Doxologie zu sein, so ist doch nicht Alles, was *H* sagt, von der Hand zu weisen. Mir ist sehr begreiflich, dass der Apostel, dessen Lehrweisheit in der Abstinenzangelegenheit auf keine geringe Probe gestellt war, schliesslich dem *μόνος σοφὸς ϑεὸς* die Ehre giebt; dass er sich selbst nicht den Erfolg will zuschreiben, die Schwachen im Glauben, und die Starken, die der Correctur nicht minder bedürfen, gestützt zu haben, sondern das *στηρίξαι* der Hauptsache nach allein von Oben erwartet, aber allerdings nicht in Herabsetzung der Kraft des Evangeliums, dessen Verkündigung ihm befohlen ist, und der seit undenklichen Zeiten beschlossenen, aber jetzt erst offenbarten, prophetisch beglaubigten und für alle Völker angeordneten Proclamation Jesu als

des Herrn und Christ, sondern dass er, dieser evangelischen Predigt vollkommen entsprechend, durch Jesum Christ dem allein weisen Gott die Ehre giebt. Aber wann durfte denn das Vollgefühl, dass durch seine Arbeit, durch sein Predigen schriftlich und mündlich, durch sein Lehren und Ermahnen die Ehre Gottes verherrlicht worden, den Apostel lebhafter durchdringen, und voller und wärmer ausströmen in seiner Doxologie, als am Ende seines apostolischen Sendschreibens. Wenn er nun den Ausdruck dieses Vollgefühls von dem, was er noch sonst den Römern in mancherlei casuellen Angelegenheiten zu sagen hat, isolirt, das Ende seines Sendschreibens vorher (vor Cap. 15) setzt, wer will denn das nicht begreiflich finden?! Allerdings als Doxologie wollen diese Worte verstanden sein, nicht als integrirende Bestandtheile des fortlaufenden Textes! Kurz: Nach meiner Ansicht hat der Apostel selbst der Doxologie die Stellung hinter 14, 23 gegeben und damit den ethischen Abschnitt, sowie die Darstellung seines Lehrbegriffs beendigt, den Römerbrief aber überhaupt mit 16, 24 geschlossen. Mich macht schliesslich ein Einwand nicht irre, welcher noch den meisten Schein für sich hat, dass doch der ethische Theil bei dieser Annahme mit einer ziemlich untergeordneten Bemerkung schliessen und — wie im Sande verlaufen würde, während doch hätte erwartet werden sollen, dass der Apostel den Schluss seines zweiten Haupttheils merkbarer werde hervortreten lassen. Aber ist es denn beim Schluss des ersten Haupttheils anders? Der Apostel befürwortet die Judenmission, um dann, nachdem er den Universalismus des Heils 8, 32 gestreift, sofort zu der abschliessenden Doxologie überzugehen. — Wir dürfen nicht übersehen, dass der Hauptzweck des Gesetzes Röm. 3, 20 angegeben ist: durch das Gesetz kommt Erkenntniss der Sünde, und dass die evangelische Gesetzgebung, die Ethik als den Schlusspunkt ihrer gesammten Entwicklung kaum etwas anders setzen konnte, als den durch 14, 22 bereits auf das Gebiet des Allgemeinen übergeleiteten Satz: *πᾶν, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν.* — die evangelische Definition der Sünde. — Was sollte Paulus dahinter noch Lehrhaftes und Ethisches, sei es generelles oder casuelles setzen — als die Doxologie!

Die Verschiedenheiten in den auf unsre Zeit gekommenen Handschriften erkläre ich mir so, dass der Apostel ein Schreiben von so eminenter Wichtigkeit nicht im Original aus der Hand gegeben und die Verbreitung desselben der römischen Gemeinde anheimgestellt hat. Wenn er schon in Betreff des Briefes an die Colosser anordnet (Col. 4, 16), dass nach Lesung desselben durch die Adressaten, auch die Laodiceer davon Kenntniss nehmen, imgleichen, dass der Brief an die letztern auch den Colossern mitgetheilt werden soll, wie viel mehr wird der Apostel Sorge getragen haben, dass seine Hauptschrift zur Kenntniss der von ihm gestifteten Gemeinden gelangen möchte. Ich verstehe deshalb 16, 22 nicht so, dass Tertius den Römerbrief nach Dictat geschrieben habe, sondern

dass die Reinschrift, oder wenn man will, Abschrift, welche der Apostel für die römische Gemeinde bestimmte, von Tertius geschrieben worden sei.

Wie nun, wenn der Apostel selbst anordnete, dass aus den für die anderen Gemeinden bestimmten Exemplaren die Anhänge als weniger lehrhaft weggelassen wurden, theils um der Römer willen, denen er nach 15, 15 τολμηρότερον geschrieben hatte, und bei denen der Apostel nach seiner Zartheit nicht dadurch anstossen wollte, dass er andern davon Kenntniss gab, theils um des Inhalts willen, der zunächst doch nur für die Römer von Interesse sein konnte. Selbstverständlich war die Paränese 15, 1—13 als lediglich für die Römer bestimmt, mit unter den wegzulassenden Stücken. So wurden denn in die Copien für die Nicht-Adressaten die beiden letzten Capitel des Briefs nicht mit aufgenommen. Die Doxologie schloss die Abschrift. — Es konnte jedoch nicht ausbleiben, dass die Römische Gemeinde die an sie gesendete Urschrift verbreitete, dass die Vorsteher der andern Gemeinden, welche davon Kenntniss erhielten und denen jedes Wort des Apostels von Wichtigkeit war, aus der nach Rom gelangten Copie ihre Exemplare ergänzten, wobei es denn leicht geschehen konnte, dass man, die Beziehung zwischen dem 14. und 15. Capitel missverstehend, die Ergänzung zwischen den Schluss des 14. Capitels und zwischen die Doxologie einschob, woraus dann die gegenwärtige Textgestalt hervorging, wogegen noch andere Gemeinden zwar die Doxologie nicht von 14, 23 wegnehmen mochten, weil sie in ihren Exemplaren eben dorthin gestellt war, dagegen, um nichts zu versäumen, aus dem zuerst ergänzten Exemplare die Doxologie am Schlusse des ganzen Briefs wiederholten.

Dass in Folge dieses Umstandes schon früh kritische Zweifel aufstiegen und die Echtheit der Doxologie an beiden Stellen beanstandet wurde, ist leicht begreiflich. Doch entzieht sich Näheres und Bestimmtes hierüber vollständig unsrer Kenntniss.

Ebendeshalb möchte ich auch mit meiner Auffassung über die Entstehung der handschriftlichen Varietäten in Betreff der Doxologie, in keinerlei Weise weitern kritischen Untersuchungen vorgegriffen haben, denen es vielleicht gelingt, die jedenfalls sehr auffällige und für die Echtheit der beiden Schlusscapitel höchst bedeutsame Angelegenheit auf einen höhern Grad von Wahrscheinlichkeit zu heben.

Ich wende mich nun zur Auslegung der folgenden Verse.

v. 14. *Ἀδελφοί μου.* Der Apostel sagt den Adressaten, was sie ihm sind, damit sie desto freundlicher aufnehmen, was er ihnen zu sagen hat. *Πέπεισμαι δέ.* Die vorangegangene Ermahnung konnte leicht dahin missverstanden werden, dass der Apostel damit auf gewisse sittliche Mängel in ihrem Verhalten gegen Gemeindegenossen habe aufmerksam machen wollen. Mit δὲ tritt der Apostel diesem immerhin möglichen Missverständniss entgegen. *Καὶ αὐτὸς ἐγώ*: auch von selbst, ohne dass mich ein Andrer zu überzeugen brauchte. Man vergleiche meine Bemerkungen zu Röm.

7, 25 und 9, 3. *G* fasst mit Fritzsche, de Wette, Philippi den Ausdruck gleichbedeutend mit ἐγὼ αὐτός: auch ich selbst, obgleich mein Brief das Gegentheil könnte vermuthen lassen. Dagegen der constante Sprachgebrauch; ebenso das folgende καὶ αὐτοὶ auch ihr selbst, ohne mein Zuthun, ohne mein Ermahnen. (So auch *M.*) Uebrigens lassen D. E. F. G. It. diese Worte weg. Ἀγαθωσύνη. *M* bemerkt: „nicht gleich χρηστότης, wie Thom. Mag. p. 391 angiebt". Thom. Mag. hat: χρηστότης, οὐκ ἀγαθότης οὐδ' ἀγαθωσύνη. Darnach ist die Notiz zu berichtigen. *M* will Bravheit, Trefflichkeit überhaupt darunter verstehen; er umschreibt: ich bin überzeugt, dass ihr auch von selbst vortreffliche Leute seid. *G* ist ihm darin treulich nachgefolgt: nach ihm bezeichnet ἀγαθ. die praktische Thätigkeit, die volle Reife des geistlichen Lebens. — Dass diese Begriffsbestimmung unrichtig ist, zeigen die Stellen des N. T., in welchen das Wort sonst noch vorkommt. Gal. 5, 22 führt die ἀγαθωσ. als eine besondere Frucht des Geistes auf neben ἀγάπη, χαρίς, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης und πίστις; so kann ἀγαθωσύνη nicht die Trefflichkeit überhaupt, oder gar die volle Reife des geistigen Lebens bedeuten; es würde dann die meisten dort angeführten Geistesfrüchte in sich vereinigen und als besondere Tugend neben diesen sich nicht halten können. Das Gleiche gilt von Eph. 5, 9, wo das Wort sich neben δικαιοσύνη und ἀλήθεια findet, deren jedes für sich nur ein Moment sein kann in dem Vollbegriff der ἀγαθωσύνη, falls darunter die Trefflichkeit im Allgemeinen zu verstehen ist. — Auch in der letzten Stelle 2 Thess. 1, 11 steht die εὐδοκία ἀγαθωσύνης neben dem ἔργον πίστεως. In der profanen Gräcität findet sich das Wort überhaupt nicht, auch nicht bei den LXX. (dafür ἀγαθότης). Es ist anzunehmen, dass das Wort der Paulinischen Sprache eigenthümlich angehört und einen ethischen Begriff des Paulinischen Systems ausdrücken soll. Der Apostel aber hat uns darüber nicht in Zweifel gelassen. Wenn er 15, 2 von einem jeglichen unter uns verlangt das ἀρέσκειν τῷ πλησίον εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν, so wird wohl diejenige Eigenschaft des Christen, welche ihn dazu tüchtig und bereit macht, das ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομὴν am Nächsten zu wirken, ἀγαθωσύνη genannt werden können. Ich verstehe darunter die Neigung, Gutes zu wirken (nicht Mildthätigkeit, wiewohl dieselbe mit einschliessend), die Bereitwilligkeit, an dem Gottesbau der Gemeinde mitzuwirken, oder das Ganze im baulichen Stande zu erhalten. Die Frucht dieser Thätigkeit ist eben τὸ ἀγαθόν (man vergl. 12, 2 nach meiner Auslegung) das, was frommt, was dem Gemeinwesen Nutzen bringt, das Förderliche. Daher liegt der ἀγαθωσ. der Begriff der Neigung zu gemeinnützigen Handeln nicht fern. Dazu gehört nun allerdings γνῶσις, und zwar eine vielseitige, allseitige (πᾶσα γνῶσις), um zu wissen, was frommt, und nicht unbedacht zu handeln. Der Apostel ist überzeugt, dass sich ἀγαθωσύνη und γνῶσις bei

den Römern im reichen Maasse finden. Es ist daher keine blosse captatio benevolentiae (Reiche), die ihn reden heisst. Dass er's sagt, ist aber ein Stück der apostolischen Lehrweisheit. „Zeige Vertrauen, und du wirst Vertrauen und Folgsamkeit wecken". Uebrigens zeigen sowohl 1, 8 als 16, 9, dass es in der römischen Gemeinde verhältnissmässig gut stand. *Νουθετεῖν* zurechtweisen, ergiebt sich, wenn beides vorhanden: die Neigung, einander Gutes zu erweisen, und die Erkenntniss, wie solches zu geschehen hat, von selbst.

Irrthümlicher Weise, und um den Epilog mit v. 14 anfangen zu können, wird eben dieser Vers, der im engsten Zusammenhange sowohl formell, als materiell mit 15, 1—13 steht, in Beziehung zu dem gesammten Briefinhalt gesetzt. Die Auslegung hat gezeigt, dass der Apostel seine Ausdrücke genau in der Gedankensphäre des vorangegangenen Abschnittes hält. Dass die Römer guten Willen hatten, dem Worte Folge zu leisten und das Reich Gottes in ihrer Mitte zu bauen, dass es ihnen auch nicht an Erkenntniss dessen fehlte, was dazu erforderlich war, konnte ihnen der Apostel mit alleiniger Bezugnahme auf sein Commonitorium v. 1—13 wohl sagen; würde er, wie man gemeinhin annimmt, dies in Bezug auf das Briefganze gesagt haben, so wäre nicht zu fassen, was der Apostel eigentlich im Sinne gehabt, als er eine ausführliche Darlegung seines Lehrbegriffs an solche niederschrieb, die *καὶ αὐτοὶ* schon von selbst erfüllt waren mit aller Erkenntniss; er hätte doch etwas sehr Ueberflüssiges gethan. Das Elogium allseitiger christlicher Erkenntniss konnte der Apostel den Römern nur gespendet haben, in Bezug auf den Anfang des Epilogs, in welchem er zu christlicher Einigkeit zwischen Juden und Heiden ermahnt. Die Nothwendigkeit einer solchen Eintracht brauchte den Römern nicht erst durch den Apostel demonstrirt zu werden; auch war nicht nöthig, die Willigkeit zur Förderung dessen, was die Gemeinde erbaut (die *ἀγαθωσύνη*) durch seine Ermahnung erst zu wecken. Guter Wille mochte schon da sein. — Was in diesem Stücke, das hat jedoch der Apostel nicht in Betreff aller christlichen Tugenden, zu welchen sein Brief ermahnt, sagen wollen. Doch haben beide: das Briefganze und der Epilog in formeller Beziehung etwas Gemeinsames. Die gute Meinung, welche der Apostel im Allgemeinen von den Römern hat, hindert ihn nicht, seiner Darstellung des Lehrbegriffs Paränesen einzustreuen, die etwas derber gerathen waren, als sich mit dieser seiner guten Meinung zu vertragen schien. Auf seine Schreibweise, nicht auf seine Schrift geht der Apostel nunmehr ein, und zwar auf seine Schreibweise im Allgemeinen.

v. 15. „Kühner jedoch schrieb ich euch, liebe Brüder, zum Theil, als erinnerte ich euch u. s. w." Kühner (*τολμηρότ.* ist Comparativ des Adverb) als ihr erwarten mochtet oder als ein so gutes Vertrauen mit sich zu bringen scheint. *Ἀπὸ μέρους* nach *M* nicht bloss zu *τολμηρότ.* gehörig, sondern zu *τολμηρ. ἔγραψα.* Als Belege werden angeführt 6, 12 u. s. w. 19, 8. 9.

11, 17 u. s. w. 12, 3. 13, 3 u. s. w. 13 u. s. w. 14, 3 u. s. w. 10, 13. 15, 20. 15, 1 u. s. w. *H* bezieht ἀπὸ μέρους auf das Fragmentarische in der Lehrdarstellung des Römerbriefs. Dagegen ist mit Recht erinnert worden, dass kein Brief sich so sehr als ein Ganzes zu erkennen giebt. Nach *G* erhält man einen passenden Sinn für ἀπὸ μέρους nur dann, wenn man diese Beschränkung auf ἐπαναμιμνήσκων gehen lässt. „Er hat ihnen geschrieben, mehr, wie wenn er sie erinnern, als wie wenn er sie belehren wollte. Nicht als Katechumenen, sondern als Christen und Brüder hat er sie behandeln wollen". *G* übersetzt: „doch habe ich euch, Brüder, rückhaltloser geschrieben, als wollte ich euch bis zu einem gewissen Grade jene Dinge wieder in's Gedächtniss rufen".

Allein weder heisst τολμηρότερον „rückhaltsloser", noch ἀπὸ μέρους „bis zu einem gewissen Grade", noch ist die Stellung vor ὡς damit vereinbar, wenn es zu dem nachfolgenden Particip construirt werden soll. Ἀπὸ μέρους kann nur zu ἔγραψα gehören und darauf bezogen werden, dass der Brief nicht durchgehends, sondern nur stellenweise mit grösserer Kühnheit der Sprache abgefasst ist. Τολμηρότ. aber ist näher bestimmt durch den Participialsatz mit ὡς; jemanden erinnern heisst doch ihn aufmerksam machen auf irgend welche Unterlassung. Wer erinnert wird, hat etwas vergessen, was er nicht vergessen sollte. Eine solche Redeweise, die der Apostel allerdings stellenweise gebraucht, erscheint solchen gegenüber, von denen man eine bessere Ueberzeugung hat, etwas kühn (so der Comparat. aufzufassen); aber doch gerechtfertigt. Der Apostel hat so geschrieben διὰ τὴν χάριν τ. δ. μ. ὑπὸ τ. ϑ. „um der Gnade willen, die mir von Gott gegeben worden ist". *M*: um der apostolischen amtlichen Gnade Genüge zu leisten. Kurz: der Apostel hat so geschrieben von Amtswegen, und sein Amt ist von Gott.

Nachträglich bemerke ich nachstehende Varianten zu den vv. 14. 15.

Statt ἀλλήλους lesen L. Syr. ἄλλους. Ἀδελφοὶ lassen ℵ. A. B. C. weg. Daher auch von Tisch.-Gebh. gestrichen. Τολμηροτέρως statt — ον lesen A. B. — Statt ὑπὸ ϑεοῦ (T. R. mit sieben Majusk.) lesen ℵ. B. F. ἀπὸ ϑεοῦ, von Tischd.-Gebh. in den Text aufgenommen. Da ℵ^c. ὑπὸ hinein corrigirt, auch sachlich die Präposition sich empfiehlt, so würde ich mich für die Recepta entscheiden.

Es ist nämlich

v. 16 εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησ. Χριστοῦ Angabe des Zwecks, zu welchem der Apostel die Amtsgnade empfangen hat. Dass Paulus den Herrn Jesum, in dessen Dienst er berufen worden, zugleich als Verleiher des Amtes gedacht, und nur das mittelbare Herrühren des Amtes von Gott habe ausdrücken wollen, ist nicht gedenkbar. Vielmehr fasst der Apostel sicher die Gnade als unmittelbar von Gott (ὑπὸ τ. ϑεοῦ) gegeben auf, damit er sei ein

Diener Jesu Christi. *Λειτουργὸν* als Diener, nicht in der sacrificiellen Bedeutung als Opferpriester (wie *M* will), auch nicht als öffentlicher Beamter (*G*). Erst durch den Zusatz (z. B. *τῶν ἁγίων* Hebr. 8, 2) oder Zusammenhang (Röm. 13, 6) erhält das Wort seine besondere Bedeutung: Opferpriester oder Beamter des Stifts (*σκηνῆς*). *Εἰς τὰ ἔθνη* giebt an, für wen der Dienst bestimmt sei. Der Herr, dem zu dienen der Apostel von Gott verordnet worden, ist dem *λειτουργὸς* im Genit. beigegeben; er heisset Jesus Christ. Paulus denkt ihn nicht als denjenigen, welchem das Opfer dargebracht werden soll (Reiche). Dagegen bemerkt *M* richtig, dass im N. T. stets Gott als der Empfänger des Opfers vorgestellt wird; auch nicht als Hoherpriester (Rück.), welchem die Priester als *λειτουργοὶ* beim Opfer dienen. Nach *M* wäre Christus als Herr und Regent zu denken. Dem steht jedoch entgegen, dass die *λειτουργοὶ* als Gehülfen stets in demselben Geschäft zu arbeiten haben, welchem der Inhaber desselben vorsteht. Wie durch den Inhaber der Dienst bestimmt wird, so lässt sich von dem Dienst auch ein Schluss ziehen auf den Inhaber. Ist nun aber der Dienst priesterlich und hat zum Gegenstand die Opferung der Heiden, so kann er diesen seinen priesterlichen Charakter nur von demjenigen empfangen haben, welchem principaliter die Darbringung der Menschheit als eines heiligen Opfers obliegt. So wird es doch richtig sein, dass Paulus dem Herrn Christo in der Ausrichtung seines hohepriesterlichen Amtes dient, und es kommt wenig oder nichts darauf an, dass diese Idee nicht auch in den Paulinischen Briefen, sondern im Hebräerbrief einen Ausdruck gefunden hat. Ich meine übrigens, dass Ausdrücke, wie *τὰ παθήματα Χριστοῦ περισσεύει εἰς ἡμᾶς* 2 Cor. 1, 5 oder *ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία* Col. 1, 24 oder *ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν* 2 Cor. 5, 20 unzweideutig anzeigen, dass der Apostel sich bewusst ist, an Christi Statt zu dienen; also nicht bloss bei Christo zu dienen (als dem Herrn, in der Eigenschaft eines *δοῦλος*), sondern den Dienst Christi zu verrichten (ein *λειτουργὸς Ἰησ. Χοῦ* zu sein). — *Ἱερουργεῖν τὸ εὐαγγέλ. τ. θ.* Die eigentliche Bedeutung des Verbs „Opfern" c. accusat. findet sich so bei Palaephat. de incredib. c. 5, ebenso bei Herodian l. 5. Absolut steht das Wort Joseph. Antiqu. 6, 62 und heisst Priesterdienst verrichten. Wenn Wolf (Curae zu d. St.) den Accus. *τὸ εὐαγγέλιον*, der in keinem Falle zu *ἱερουργ.* in seiner eigentlichen Bedeutung gesetzt sein kann, durch Ergänzung von *κατὰ* zu *εὐαγγ.* sich vermittelt, also übersetzt: Priesterdienst verrichten am Evangelio, so ist diese Erklärung nicht durch Berufung auf Joseph. de Maccab. c. 7, wo *ἱερουργ.* ebenso construirt ist, zu beweisen. Es ist dort nämlich unter Beziehung auf den Priester Eleazar, der für das Gesetz den Tod erleidet, gesagt: *τοιούτους δεῖ εἶναι τοὺς ἱερουργοῦντας τὸν νόμον ἰδίῳ αἵματι.* Auch hier thäte man

besser, κατὰ zu τὸν νόμον zu ergänzen und ἱερουργ. absolut zu fassen: „so müssen diejenigen sein, welche Priesterdienste verrichten am Gesetz mit ihrem eignen Blut". Ein anderweites Beispiel für ἱερουργ. c. accusat. in der Bedeutung: priesterlich bedienen habe ich nicht gefunden. Uebrigens übersetzt *M*: priesterlich verwaltend das Evangelium Gottes, wogegen sich doch mancherlei einwenden lässt. Besser *G*: das Priesterthum des Evangeliums führend. — Ἡ προςφορὰ τῶν ἐθνῶν das Opfer der Heiden sc. das Opfer, welches die Heiden sind. Εὐπρόςδεκτος. Man vergl. 13, 1: Gott will eine θυσία ζῶσα, ἁγία, εὐάρεστος. Näher bestimmt durch ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ geweiht, durch den heiligen Gott aus der Welt abgesondert, im heiligen Geist, der bei Annahme des Evangeliums in die Herzen einzieht und dieselben zu einem Gott wohlgefälligen Opfer bereitet. Zu diesem Opfer kommt es eben durch Ausrichtung des priesterlich-apostolischen Dienstes am Evangelium.

Mit Recht bemerkt *G*, dass dieser einzige Vers genügt, die Vertheidiger der judenchristlichen Zusammensetzung der Gemeinde Baur, Mangold, Volkmar, Lucht u. A. abzuweisen.

v. 17. Vor καύχησιν lesen τὴν B. C. D. E. F. G., weggelassen in א. A. L. P., von Tischd.-Gebh. in den Text aufgenommen, vorher schon von Lachmann. *M* dafür, *G* dagegen (ebenso Fritzsche). Es scheint, als ob man τὴν wegliess, weil man die Bedeutung des Artikels (anaphorisch) nicht erkannte. — Οὖν folgert. Der Gehülfe (λειτουργός), welcher Anweisung, Kraft und Werkzeug zur Ausrichtung seiner Aufgabe vom Meister empfängt und frei und offen bekennen muss, was der Apostel allezeit bekennt, dass er nichts aus sich selbst, sondern Alles nur durch den Herrn vermag, kann sich nur in dem Herrn rühmen wollen, wenn er Rühmliches vollbracht; in sich selbst findet er dazu keinen Anlass. Nun konnte dem Apostel nicht verborgen bleiben, dass Freund und Feind auf ihn sahen; er war ein berühmter Mann geworden. Die καύχησις gloriatio, nicht materies gloriandi, welche er hatte, war in Chriso Jesu gegründet und betraf die Gottessache (τὰ πρὸς θεόν), nicht seine, des Apostels Sache. Somit bezog sich alles Rühmen (gloriatio lässt unbestimmt, ob er sich selbst rühmte oder von andern gerühmt wurde) auf Persönliches und Sachliches, welches vollständig ausserhalb des Bereiches seines subjectiven Könnens gelegen war. — Das also will der Apostel nicht sagen, dass er Ruhm habe in Christo Jesu (καύχησιν ohne Artikel), sondern dass der Ruhm, den er hat (im Rückblick auf seine v. 16 erwähnte apostolische Stellung) in Christo Jesu seinen Grund und Bestand habe. Darum der Artikel, welcher im Deutschen am besten durch das Pron. possess. ausgedrückt wird: meinen Ruhm. Was *M* dagegen vorbringt, ist unrichtig. Τὰ πρὸς θεόν (jene solenne Formel, welche den eigentlichen Kern, das Interesse alles priesterlichen Dienstes bezeichnet Hebr. 2, 17. 5, 1 u. a. St.) ist bei der Lesart τὴν καύχησιν nicht überflüssig, sondern Näherbestimmung zu ἐν Χριστῷ

Ἰησ. Es giebt im Reiche Christi mancherlei Dienst. Das Amt, welches der Apostel zu verwalten hat, ist das priesterliche Dienen am Evangelio behufs Opferung der Heiden, betrifft also seinem ganzen Umfange nach die Gottessache τὰ πρὸς θεόν. Umschrieben würde v. 17 so lauten: „ich habe also meinen Ruhm als Diener Christi Jesu in der Gottessache“. *M* will in ἔχω etwas Nachdrückliches ausgesagt finden, es soll heissen: das Rühmen geht mir nicht ab, wie etwas, was man nicht wirklich besitzt, sondern sich nur anmaasst. Das soll in ἔχω liegen, weil es vorangestellt ist. Wie sollte aber v. 17 nach der natürlichen Stellung seiner Worte anders lauten? Etwa καύχησιν οὖν ἔχω; oder ἐν Χριστῷ Ἰ. οὖν ἔχω καύχησιν? Das wären wirkliche Inversionen um des Nachdrucks willen. Dagegen ist die Stellung des ἔχω, welche der Text giebt, die satzgemässe Stellung, nicht Voranstellung wegen des Nachdrucks.

v. 18 begründet die καύχησις ἐν Χ. Ἰ. für sich, wie Olsh., Fritzsche nach Theodoret annehmen. *M* übersetzt: „denn ich werde mich nicht (in keinem gegebenen Falle) erkühnen, etwas im Munde zu führen (mich mit etwas zu rühmen), was Christus nicht zu Stande gebracht durch mich, um Heiden gehorsam zu machen, mittelst Wort und Werk“. Das soll nun affirmativ ausgedrückt heissen: „denn ich werde mich nur solcher Dinge rühmen, deren wirkliche Vollziehung von Christo durch mich u. s. w., ich werde also niemals mit erdichtetem Erfolge, als hätte Christus durch mich etwas zu Stande gebracht, das er doch nicht gethan hätte, Prahlerei treiben“.

Dagegen *G*: „der Ausdruck τὶ ὧν bezieht sich auf wirkliche Thatsachen. Ebenso alle noch folgenden Bestimmungen“. Auch hätte Paulus den Römern gegenüber nicht nöthig gehabt, Fingirtes in Abrede zu stellen. Der einzig mögliche Sinn, meint *G*, wäre dieser: „es würde eine Vermessenheit von meiner Seite sein, wenn ich auch nur ein Kennzeichen des Apostolats anführen wollte, durch welches Gott meinen Dienst bei den Heiden nicht zu legitimiren die Gnade gehabt hätte“. Er übersetzt demzufolge: „denn ich wagte nichts zu nennen, was Christus nicht gethan hätte durch mich zum Gehorsam der Heiden, in Wort und Werk“. — *G* hält das für eine sehr feine Wendung. In der That empfiehlt sie sich dadurch, dass die Geschichtlichkeit des κατειργάσατο aufrecht erhalten wird und der Ausdruck τὶ ὧν zu voller Geltung kommt. Κατειργάσατο würde hiernach nicht von der Ausrichtung des Missionswerks gesagt sein, sondern von der Verrichtung ausserordentlicher Werke im Dienste und zur Förderung der Mission, welche durch den Apostel zwar geschehen sind, deren eigentlicher Urheber aber Christus ist. Man vergleiche übrigens 2 Cor. 12, 12.

Dennoch bleiben zwei Hauptbedenken stehen. Die Worte: ich werde nicht wagen, zu sagen, werden in die Phrase umgesetzt: „denn ich wagte, nichts zu nennen“ oder, wie aus seiner Auslegung hervorgeht, in die ziemlich synonymen Worte: „es wäre eine Art

Vermessenheit von meiner Seite, etwas anzuführen", d. i. das Futurum wird umgesetzt in den Conditionalis, was der Griechischen Art durchaus entgegen ist. Das zweite Bedenken ist, dass unter τὶ ὦν ohne Weiteres Kennzeichen des Apostolats verstanden werden, von welchen hier noch nicht, sondern erst später die Rede ist.

Dass eine „feine" Redeweise vorliegt, leuchtet auch mir ein. Der Apostel hat von seinen Gegnern ohne Zweifel recht oft den Vorwurf hören müssen, dass er höher von sich halte, als sich gebührt, dass er das nicht sei, wofür es sich ausgebe. Man hatte ihn wegen seines Rühmens verdächtigt (man vergleiche 2 Cor. 11). Der Apostel hatte Veranlassung gehabt, seine Amtsstellung in v. 16 hervorzuheben. Das schien ja wieder auf ein Rühmen hinauszulaufen. Und doch giebt es höhern und höchsten Orts anvertraute Aufträge und Befugnisse, welche den hoch ehren, der sie empfängt. Es wäre ein Vergehen an der hohen Stellung, wie an dem Befehl des Auftraggebers, wenn man nicht die durch Erfolge aller Art beglaubigte Sendung hervorhebt, weil gerade der Glaube an die Sendung das Mittel ist, den von Oben empfangenen Auftrag auszurichten.

Wer, nur um vor Menschen bescheiden zu erscheinen, die grossen Thaten Gottes verschweigt, welche der Herr durch ihn ausgerichtet hat, der würde den Menschen zu Gefallen sich dem Gerichte des Herrn blossstellen. Das wäre in der That ein Wagniss, bei welchem es sich um Leben und Seligkeit handelt. Von diesem Standpunkte aus sind die vv. 17. 18 zu verstehen: „ich habe mein Rühmen in Christo Jesu, was die Gottessache anlangt, denn ich werde es nicht wagen, etwas davon zu sagen, was Christus nicht gethan hat durch mich, in Bezug auf die Bekehrung der Heiden durch Wort und That". Das heisst mit andern Worten: „von meiner Amtswirksamkeit so zu reden, als hätte Christus etwas davon nicht gethan durch mich". Kurz: „ich werde mich hüten, etwas zu verschweigen von dem, was Christus gewirkt hat durch mich" u. s. w.

Das in der That eine nicht anzufechtende Begründung dessen, was der Apostel v. 17 sagt: „ich habe mein Rühmen in Christo Jesu u. s. w." Fein und paradox.

v. 19. *G* hat Recht, wenn er die von ἐν δυνάμει abhängigen Genit. σημείων καὶ τεράτων nicht, wie *M* als Genitive des Ausgehens gefasst wissen will, so dass also der Ausdruck bedeutet: „die von den Zeichen ausgehende Macht", sondern wenn er die Genitive als Objecte ansieht, mittelst welcher die (göttliche) Macht sich äussert, also in Kraft von Zeichen und Wundern. Zeichen in Beziehung auf die Bedeutung der göttlichen Machtäusserungen, Wunder (τέρατα) in Bezug auf ihre aus natürlichen Ursachen nicht zu erklärende, sondern als Gotteswerk sich kundgebende Weisheit.

Von der Legitimation der apostolischen Predigt durch Zeichen und Wunder wird die innere Beglaubigung unterschieden, welche der heilige Geist durch den Eindruck des Worts an den Herzen vollzieht.

Mit ὥστε beginnt Paulus die Aufzählung dessen, was der Herr durch ihn gewirkt hat.

Ἀπὸ Ἱερουσ. καὶ κύκλῳ von Jerusalem und Umgegend. Ehe Paulus nach Jerusalem ging Act. 9, 26 u. s. w. hatte er schon drei Jahre theils in Arabien, theils in Damascus gewirkt (Gal. 1, 17). Der Apostel nennt als das τέρμα seiner Wirksamkeit im Osten, Jerusalem, als den bemerkenswerthesten Punkt; die übrigen Orte seiner Wirksamkeit, weil im engern oder weitern Kreise um Jerusalem gelegen mit κύκλῳ bezeichnend, vielleicht eingedenk jener Worte des Herrn Act. 1, 8, wonach die apostolische Zeugenschaft beginnen sollte in Jerusalem und ganz Judäa, „und fortgehen bis an's Ende der Erde". Auch Act. 23, 11 werden im Nachtgesicht dem Apostel die Grenzen seiner Wirksamkeit von dem Herrn angezeigt: Jerusalem im Osten, Rom im Westen. Ich meine, dass der Herr ihm nur bestätigt, was er im Aufblick zu Ihm sich bereits vorgesetzt hatte. — Griechische Kirchenväter und neuere Exegeten bis auf Glöckler haben gemeint: κύκλος bezeichne den Kreisbogen, welchen Pauli Mission von Jerusalem aus über Syrien, Asien, Troas, Macedonien und Griechenland bis nach Illyrien beschrieben habe. Eine sehr unnöthige Akribie, exegetisch verwerflich, da sich κύκλῳ offenbar auf Jerusalem bezieht. Μέχρι τοῦ Ἰλλυρ., in der Apostelgeschichte nicht bezeugt, aber von Rom aus leicht zu controliren. Illyricum war zu des Apostels Zeit keineswegs das rauhe und unwirthliche Land, wozu es die neuere Kritik machen möchte, um eine Missionsreise des Apostels dahin als unwahrscheinlich darzustellen. Die Provinz war sogar durch die via Egnatiana, eine Fortsetzung der Appischen Strasse, von Dyrrhachium aus über Apollonia und Thessalonich nach Byzantium führend, in den Weltverkehr gezogen. Dass eine Hafenstadt von der Bedeutung der illyrischen Hauptstadt Dyrrhachium nicht lebhaften Verkehr mit dem Innern unterhalten, ist eine Annahme, zu welcher man sich im Interesse einer blossen Hypothese nicht hätte entschliessen sollen. Wann der Apostel dort gewesen, wird sich mit Gewissheit nicht feststellen lassen. Jedenfalls kann der Aufenthalt nicht von langer Dauer gewesen sein. *M* denkt an die Zeit Act. 20, 1—3, nicht lange vor seinem Aufenthalte in Achaia, wo er in Korinth den Römerbrief schrieb. Πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγ. wird sehr verschieden erklärt. Luther, dass ich Alles erfüllt habe mit dem Evangelium, freie Uebersetzung, nicht contextwidrig, wie *M* meint. Theophyl., Reiche, Olsh.: dass ich das Evangelium vollständig verkündigt habe. Dagegen witzelnd *M*: „dass Paulus das Evangelium nicht unvollständig verkündigt habe, ergiebt sich von selbst". Beza, Bengel, de Wette, Rück. u. A.: „dass ich die evangelische Predigt ausgerichtet habe". *M* durchaus dagegen, dass εὐαγγέλ. als Predigt aufgefasst werde, was *G* mit dem Bemerken bedauert, dass es unmöglich sei, den Infinitivsatz zu verstehen, wenn nicht εὐαγγ. als Act der evangelischen Predigt genommen werde.

Nach *M* heissen die Worte: „sodass ich zur Vollendung gebracht habe das Evangelium von Christo". — Noch andere anders. Glöckler: dass ich dem Evangelium eine Fülle von Anhängern verschafft habe. Krehl: dass ich das Evangelium in Kraft und Geltung gesetzt habe. Philippi: dass ich das Evangelium realisirt, in's Lebens eingeführt habe.

Mir steht vor allen Dingen mit *M* fest (man vergleiche meine Auslegung zu 1, 16), dass Evangelium nicht den Act der evangelischen Predigt, sondern die Gottesbotschaft, so zu sagen, das Material der evangelischen Predigt bedeutet. Dies Evangelium ist eine Gottesstiftung nicht minder, wie das Gesetz, und hat seine Dienerschaft mit priesterlichem Charakter (v. 16). *Ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγ. θεοῦ* (1, 1) heisst nicht: zum evangelischen Prediger ordinirt, sondern abgesondert zum Dienst am Evangelium Gottes. Die Gottesstiftung ist als solche qualitativ und quantitativ vollendet. Ein *πληροῦν* kann nur ausgesagt werden von der Bestimmung des Evangeliums für alle Völker der Erde. Diese Bestimmung ist zu realisiren durch die Dienerschaft, d. i. durch die Gottesboten. Der Apostel ist sich dessen bewusst, diese Bestimmung erfüllt, d. h. realisirt zu haben bis nach Illyricum. — Giebt ein König für Calamitose eine reiche Gabe, so ist dies Gnadengeschenk erst dann erfüllt, d. h. als solches erkannt und seinem Zweck gemäss verwendet, wenn es in die Hände der Calamitosen gelangt ist.

v. 20. 21. *Φιλοτιμούμενον*, T. R. ℵ. A. C. E. L. Syr. *φιλοτιμοῦμαι* B. D. F. G. P. So Lachm. Für die Recept. Tischd.-Gebh., *M*, *G*. *Φιλοτιμεῖσθαι*, absolut gesetzt, heisst: Ehre lieben und suchen, Ehrgeiz zeigen. Das, worin jemand seine Ehre sucht, wird bei den Attikern fast durchgängig mit *ἐπί τινι* hinzugefügt. Insofern aber das Erstreben dessen, was man als seine Ehre, seinen Ruhm ansieht, die Hauptsache ist, das Wort soviel heisst, als: etwas als Ehrensache ansehen und darum eifrig oder mit Vorliebe treiben, steht auch der Accus. dabei, und zwar im Gegensatz zu *αἰσχύνεσθαι* Lys. 14, 2. So Passow-Rost. — *M* übersetzt: „auf diese Weise aber zu predigen als Ehrensache betreibend" zieht also *οὕτω* zu *εὐαγγαλίζεσθαι*. Ohne Grund. Nicht die Beschaffenheit seiner Predigt, sondern die Art und Richtung seines Ehrgeizes will der Apostel näher bestimmen. Es ist daher zu übersetzen: auf diese Weise aber Ehre suchend, dass ich predige u. s. w., darin Ehre suchend u. s. w. Diesen apostolischen Ehrenpunkt berührt auch 2 Cor. 10, 15. Der Accusat. des Particips hängt ab von *μὲ* v. 19. — *G* bemerkt richtig, dass das Motiv des Apostels nicht Eitelkeit war, sondern seine Amtsstellung: er hatte, wie er 1 Cor. 3, 10 selber sagt, die Aufgabe, den Grund zu legen Act. 26, 12 u. 18. *Ὠνομάσθη*. Wo Christus nicht genannt wurde, da hatte überall eine Ausrichtung der Heilsbotschaft noch nicht stattgefunden.

v. 21. Die positive Angabe zu der negativen *οὐχ ὅπου* in

v. 20: „sondern (das Evangelium zu predigen) demgemäss, wie geschrieben steht“. *G* will καθὼς γέγραπται von einem zu ergänzenden Zeitwort: „sondern es machend“ abhängen lassen. Unnöthig. Das Citat ist genau nach Jes. 52, 15 LXX. Der Grundtext lautet: „denn, welchen nichts erzählt ist, die sehen es, und welche nichts gehört haben, die verstehen es“. D. Delitzsch deutet: „ein Erzähltes sehen sie, ein Vernommnes nehmen sie wahr“. Nägelsbach macht darauf aufmerksam, dass diese Deutung das im Texte beigefügte, für den Sinn sehr wichtige לָהֶם nicht berücksichtigt habe. Eben dies lahém zeigt, dass der Prophet den Nachdruck auf den Gegensatz zwischen Juden und Heiden legt. Deshalb fügt er, wie Nägelsbach richtig bemerkt, in dem ersten Satze des Verses vor רַבִּים das Wort גּוֹיִם ein. Viel heidnische Völker erzittern vor ihm in Ehrfurcht, und ihre Könige verstummen vor ihm, während Israel nur Abscheu vor ihm empfand. So geschah es, dass die gerade ihn nicht erkannten, denen er voraus angekündigt war, während die, welchen nichts von ihm verkündigt war, ihn sahen und verstanden. Es ist also klar, dass סֻפַּר und שָׁמְעוּ sich auf die prophetische Verkündigung beziehen, welche der geschichtlichen Erscheinung des עֶבֶד י׳ voranging und sie vorbereitete.

Hiernach würde der prophetische Spruch eher auf die Heidenmission überhaupt, als auf die Methodik derselben insbesondere zu beziehen sein. Der Apostel aber hält sich überzeugt, dass dies Wort sich recht eigentlich in seiner Missionsarbeit erfülle, wenn er die Heilsbotschaft solchen bringe, die überhaupt noch nichts von Christo gehört haben. Fortsetzung der Missionsthätigkeit Anderer, der Weiterbau auf einem von Andern gelegten Grunde, würde Amtswirksamkeit unter solchen sein, denen Christus bereits gepredigt worden, also nicht unter das Wort Jes. 52, 15 fallen.

Aber, so könnte man fragen, war denn des Apostels Brief an eine Gemeinde, welche er selbst nicht gegründet, nicht auch ein Weiterbauen auf fremdem Grunde? Darauf ist zu erwiedern, dass das Gesammtgebiet des Heidenthums nach Vocation und Vertrag Baugrund des Apostels war. Dessen waren sich die von Paulus selbst nicht gegründeten Gemeinden aus den Heiden sehr wohl bewusst, dass sie den von dem Herrn selbst bestellten Heidenmissionar als ihren Apostel anzusehen hätten; deshalb traten die Colosser und Laodicäer in Verbindung mit ihm, deshalb verlangte die römische Gemeinde nach seinem Zuspruch, ja nach Unterweisung in seiner Lehre, weil sie etwas anderes nicht war und nicht sein wollte, als eine Paulinische Gemeinde. Der Apostel hat überall gegen Gründung von Gemeinden auf seinem Gebiete durch Andere nichts einzuwenden, sofern sie die Auctorität des Apostels anerkennen. Seine Beschwerde über Rechtsverletzung ist nur gegen solche gerichtet, welche auf seinem Gebiet unter dem Vorgeben, von Petrus oder andern Judenaposteln dazu ermächtigt zu sein, missioniren und die bereits gegründeten Gemeinden dem Heidenapostel entfremden oder

gar auf Paulinischem Baugrunde antipaulinisch gerichtete Gemeinden zu gründen versuchen.

v. 22. Statt τὰ πολλὰ lesen B. D. E. F. G. πολλάκις. Ferner haben für ἐνεκοπτόμην D. E. F. G. ἐνεκόπην.

*Διὸ* darum, weil auf meinem Wege zu euch noch immer Länderstriche waren, ὅπου Χριστὸς οὐχ ὠνομάσθη, denn dort hatte ich amtlich zu thun. Nach *M*: „denn dort hatte ich Grund zu legen". Nach Reiche: „denn bei euch in Rom war der Grund bereits durch Andere gelegt". *Εὐαγγελίζεσθαι* ist doch noch verschieden von θεμέλιον τιθέναι. Die Predigt kann zum Grundlegen führen, ist aber mit demselben nicht identisch. Zunächst denkt Paulus doch nur an das Predigen. *Τὰ πολλά* (s. Rost-Passow) plerumque, meist, gewöhnlich, also mehr als πολλάκις, bez. πολλά. Der Apostel ist nicht bloss durch seine amtliche Thätigkeit, sondern auch anderweit behindert worden.

vv. 23. 24. *Ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν.* Statt dessen lesen B. G. ἀπὸ ἱκανῶν ἐτῶν. — *Ὡς ἐὰν* T. R. mit L. Minusk., alle andern ὡς ἄν. So auch Tischd.-Gebh. — *Σπανίαν ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* T. R. mit L. Minusk.; ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς ist weggelassen von ℵ. A. B. C. D. E. F. G. P. It. Syr. Gestrichen von Tisch.-Gebh., gebilligt von *M* u. *G*. — *Γὰρ* nach ἐλπίζω liest T. R. mit ℵ. A. B. C. D. E. L. P; weggelassen ist γὰρ von F. G. It. Syr., auch *M*, *G* für Streichung. Ueber diese Varianten und deren Bedeutung für die Auslegung weiter unten.

Wer die Missionsarbeit des Apostels erst mit der Evangelisirung der Volksmassen abgeschlossen sich vorstellt, der wird allerdings die Versicherung, dass er nicht mehr Raum habe in den Gegenden zwischen Jerusalem und Rom, nicht verstehen. Missionscentren für das Evangelium herzustellen durch Gründung christlicher Gemeinden in den Weltstädten, das war des Heidenapostels Aufgabe, und diese hatte er der Hauptsache nach erfüllt, wenn er in der Welthauptstadt in Rom, dem Evangelio Eingang verschaffte. Dies war nun, noch ehe er selbst nach Rom gelangen konnte, bereits durch Andre geschehen. Das Evangelium hatte im Abendlande eine feste Stellung gefunden. Es konnte dem Apostel nur als ein Zusatz zu seiner bereits erfüllten Missionsaufgabe erscheinen, wenn er den Entschluss gefasst, auch in Spanien das Evangelium zu predigen.

Auf diesen Entschluss kommt er in v. 24 zu sprechen. Die projectirte spanische Reise soll ihm Gelegenheit geben, die römische Gemeinde zu besuchen. Das apostolische Werk der Gemeindegründung hat er dort nicht mehr auszurichten. So kann er nur als Freund und Berather in Rom sein wollen — bei Gelegenheit einer Durchreise. So klar die Situation ist, so schwierig wegen der Varianten das Verständniss des Textes.

Liest man den nach dem Gewicht der urkundlichen Zeugnisse hergestellten Text Tisch.-Gebh., also mit Weglassung von ἐλεύσομαι

πρὸς ὑμᾶς und mit Beibehaltung von γάρ, so fehlt schlechterdings der Nachsatz zu ὡς ἄν. Es bliebe nur übrig, mit Lachmann ἐλπίζω γὰρ bis ἐμπλησθῶ in Klammern einzuschliessen und in v. 25 unter Wiederaufnahme von v. 23 sich eine Art Nachsatz zu denken. Bei alledem bliebe die Construction unklar; ich begreife daher die Bereitwilligkeit γὰρ fallen zu lassen, um in ἐλπίζω θεάσ. ὑμᾶς einen Nachsatz zu gewinnen; ein Experiment, dem man die Verzweiflung anmerkt, denn von Kritik ist dabei trotz alles Hin- und Herredens *Ms* nichts zu spüren; es bleibt die Thatsache stehen, dass man zwar ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς auf Grund der urkundlichen Zeugnisse, dagegen γὰρ in Widerspruch mit denselben fallen lässt; lediglich um desswillen, weil man mit dem γὰρ nichts anzufangen weiss. Das sind zweierlei Maasstäbe dicht nebeneinander, welche keine wissenschaftliche Kritik verträgt. Glaubt man γὰρ auf Grund der Codd. F. G. weglassen zu können, so darf man wohl fragen, weshalb es denn so ganz unthunlich erscheint: ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς beizubehalten, welches nicht bloss vom Cod. L., sondern auch vom Sinait. vertreten wird, sofern der Corrector ℵ^c^., der nach Tischd.'s Zeugniss nicht lange nach der Herstellung des Cod. gelebt haben muss, also jedenfalls um ein bedeutendes älter ist, als die librarii der Codd. F. G. das ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς im Texte nachträgt. Auch T h e o d o r e t liest ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς, aber statt γὰρ setzt er δέ. Ebenso Theophyl., Oecum., Syr.[2], Armen.

Wenn nun andere, wie Chrysosth. und vor ihm Origenes, die Worte nebst γὰρ fortlassen, so folgt daraus, dass bereits in frühester Zeit Manuscripte existirt haben mit der e i n e n und mit der a n d e r n Lesart. Welches ist denn nun die ursprüngliche?

*M* behauptet: die ohne ἐλεύσ. πρ. ὑμ. Dieser Zusatz sei als Zusatz an den Rand geschrieben (als Gegensatz zu v. 22) und dann in den Text hineingekommen; zur Verbindung aber des Inserats mit dem Nachfolgenden habe man hinter ἐλπίζω ein γὰρ eingeschoben. Spätere Wiederhersteller des ursprünglichen Textes hätten aber ihre kritische Arbeit nicht vollständig gethan, sofern sie zwar ἐλεύσ. πρὸς ὑμ. gestrichen, aber γὰρ hätten stehen lassen. Nur wunderbar, dass fast sämmtliche Uncialcodd., den Sinaitic. nicht ausgenommen, an dieser „unvollkommnen" Arbeit sich betheiligt, während doch Origenes und Chrysosth. Manuscripte vor sich gehabt haben, welche γὰρ nicht lasen, es sei denn, dass sie den Text sich selbst so zurecht gemacht hätten, weil sonst ein leidlicher Sinn nicht zu erlangen war. Auch müssen das wunderliche Kritiker gewesen sein, welche schwachsinnig genug den interpolirten Satz entfernten, aber das verrätherische γὰρ ruhig weiter schleppten. Gerade diese Uebereinstimmung lässt mich vermuthen, dass die sämmtlichen urkundlichen Zeugnisse gegen das ἐλεύσομαι auf e i n s zurückzuführen sind, welches höchst wahrscheinlich älter ist, als das älteste auf uns gekommene Manuscript. Je weniger man den durch Weglassung des ἐλεύσ. corrumpirten Text verstand, desto weniger wird man

daran zu ändern gewagt haben. So erklärt sich die Uebereinstimmung. — Was aus dieser Darlegung zur Genüge hervorgeht, bestätige ich ausdrücklich, dass ich das ἐλεύσ. πρὸς ὑμ., sowie das darauf folgende γὰρ für ursprünglich, dagegen die Auslassung für einen Versuch halte, sich mit dem unbequemen Textinhalte irgend wie auseinanderzusetzen.

Der Apostel redet nämlich nur hier und in v. 28 von seiner Absicht, nach Spanien zu gehen. Diese Stellen sind Veranlassung geworden, dass die kirchliche Tradition die spanische Reise sehr bald als eine Thatsache bezeichnete. Winer meint (s. bibl. Realwörterb, II. S. 260): die Sage habe sich erst im vierten Jahrhundert gebildet; er citirt Cyrill. Hieros. catech. 17. Hieronym. in Jes. 11, 14. Allein die Geschichtlichkeit der spanischen Reise des Apostels wird schon vom Canon Muraratori (angeblich aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts) angenommen und gegen mögliche Einwände sicher gestellt (vergleiche meine Schrift über die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe S. 155). Das Fundament dieser Sage ist ein sehr einfaches: „Paulus hat Röm. 15 ausdrücklich gesagt, dass er nach Spanien gehen wolle, folglich ist er nach Spanien gegangen". Dass er diesen Entschluss noch vor seiner Collectenreise nach Jerusalem v. 25. 26) ausgeführt haben sollte, ist von Niemand behauptet worden, und konnte von Niemand behauptet werden. Also musste eine Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft erfolgt sein, dann die Reise nach Spanien, und demnächt eine zweite Gefangenschaft. Aber wie stimmt das in aller Welt mit der Zusicherung des Apostels, dass er nach Rom kommen werde auf der Durchreise nach Spanien? Das ἐλεύσομαι und das ἐλπίζω; die feste Zusicherung und die immerhin ungewisse Hoffnung liessen sich kaum mit einander vereinigen. Und das Bedenklichste — der Apostel war wirklich nach Rom gekommen, aber nicht auf der Durchreise nach Spanien, sondern als Gefangener. Man hätte mit Primasius sprechen können: promiserat, sed, dispensante Deo non ambulavit. Allein ein solcher Gedanke, dass der Apostel in Amtssachen Entschliessungen gefasst, von deren Ausführung er durch göttliches Decret hätte dispensirt werden müssen, war für die Kirche der ersten Jahrhunderte viel zu advocatisch, ja für die Geltung der Tradidion sogar gefährlich; er hätte höchstens in häretischen Kreisen Annahme und Verwendung erlangen können. Genug, ich halte das Gegentheil von dem richtig, was *M* conjecturirt, nicht: dass jemand das ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς an den Rand geschrieben hatte, um dem v. 22 gegenüber an der Bereitwilligkeit des Apostels keinen Zweifel aufkommen zu lassen, sondern dass bereits in frühester Zeit das ἐλεύσ. πρὸς ὑμ. aus dem Texte entfernt worden ist, um nicht die Thatsache der Spanischen Reise dadurch in's Ungewisse zu stellen. In die Lücke zwischen Σπανίαν und zwischen ἐλπίζω liess sich manches hineinlegen, was das Object der apostolischen Hoffnung nicht geradezu in Be-

ziehung zu der Spanischen Mission setzt. So entstand der Tschd.-Gebh. Text, den ich als einen Torso ansehen muss.

Zu den Varianten ist noch zu bemerken, dass statt *ὑφ' ὑμῶν* von B. D. E. F. G. *ἀφ' ὑμῶν* gelesen wird. Lachm. *M* dafür, Tschd.-Gebh. dagegen.

*Σπανία* (von den Griechen gew. *Ἰβηρία*, von den Römern Hispania genannt) begreift die ganze iberische Halbinsel. Dass und warum der Reiseplan nicht zur Ausführung gelangte, habe ich in meinem Buche über die „geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe“ ausführlich besprochen. *Προπεμφθῆναι* begleitet und ausgerüstet werden zur Reise; wahrscheinlich hatte der Apostel die Seereise im Sinne. *Ἐκεῖ*. *M* richtig: dorthin, um dort zu sein. Oefter werden im Griechischen Adverbia der Ruhe zur Bezeichnung einer dem Ziele entgegenstrebenden Bewegung gebraucht. *Ἀπὸ μέρους* einigermaassen; nicht so, wie ich wohl möchte, sondern in soweit es angeht. *Ἐμπλησθῶ* cfr. 1, 12 geht auf den vollen Genuss brüderlicher Gemeinschaft, nicht: wenn ich einigermaassen gesättigt sein werde — das wäre ein schlechtes Compliment für die Römer, sondern wenn ich euch einigermaassen genossen haben werde, wenn mein Verlangen einigermaassen gestillt sein wird.

v. 25. Das *Νυνὶ δὲ* nicht so, wie v. 22 aufzufassen. Es steht den in v. 24 entwickelten Zukunftsplänen gegenüber. *Πορεύομαι* ich stehe im Begriff zu reisen; *διακονῶν τοῖς ἁγίοις*. Die Reisevorbereitungen sind getroffen, sie sind schon ein Theil des Dienstes, welchen der Apostel den Heiligen leistet. Darum das Participium Präsentis.

v. 26 entwickelt der Apostel die Veranlassung zu der Dienstreise, welche er vorhat. *Εὐδόκησαν γάρ*, sie haben beliebt (*M*); sie haben für gut befunden (*G*); eigentlich: sie waren einverstanden, zufrieden, sie hatten sich dazu entschlossen, es hatte ihnen gefallen — ein höflicher Ausdruck, der die eigne Initiative betont, ohne die Anregung auszuschliessen (man vergl. Gal. 2, 10). *Κοινων. τινὰ ποιήσασθ. εἰς τ. πτ.* eigentlich: eine Gemeinschaft unter sich zu machen für die Armen, oder etwas Gemeinschaftliches unter sich zu veranstalten, d. i. eine Sammlung zu veranstalten für die Armen; *τινὰ* reducirt die Sammlung auf ein kleines Maass. Die Gemeinden sind nicht veranlasst worden, grössere Summen zusammenzubringen; nicht Armensteuer, nicht drückende Abgaben für die Glaubensgenossen, sondern freie Gaben der Mildthätigkeit will der Apostel. Dass übrigens *κοινωνία* die Bedeutung Spendung erhalten hat, weil der Spendende in Gemeinschaft tritt mit dem Unterstützten, wie *M* will, muss ich trotz Röm. 12, 13 bezweifeln. Die Theilnahme an den Bedürfnissen der Heiligen betont nur die thatsächliche Anerkennung, dass Christen solidarisch für ihr Bedürfniss unter einander aufzukommen haben, was eher an Steuer als an Mildthätigkeit erinnert. Das *ποιήσασθαι κοινωνίαν* scheint mir überdiess dagegen. Theilnahme an der Bedürftigkeit anderer

lässt sich nicht machen, wohl aber lässt sich etwas Gemeinschaftliches zur Bethätigung dieser Theilnahme in freier Weise zu Stande bringen. Zur Sache vergl. Gal. 2, 10.

*G* findet auffallend, dass Paulus nur Macedonien und Achaja nennt, da aus 1 Cor. 16, 1 hervorgeht, dass in den Galatischen Gemeinden die Sammlung bereits im Gange ist, für Corinth aber die gleiche Anordnung ertheilt worden. Allein beide Sammlungen waren noch nicht beendet; auch hatte der Apostel keineswegs definitiv übernommen, den Ertrag in Person zu übermitteln.

v. 27. Noch einmal *εὐδόκησαν γάρ*. Weshalb? *G* meint, um noch nachdrücklicher den freien Willen der Gemeinde bei diesem Liebeswerk zu betonen. — Keineswegs, das Gegentheil ist richtig. Der Apostel führt die *εὐδοκία*, die Geneigtheit zu geben, auf das rechte Maass zurück; das Motiv zur *κοινωνία* hatte seine Wurzel nicht bloss in der Freiwilligkeit, sondern zugleich in der Anerkennung einer Schuld, einer Verpflichtung gegen die Heiligen in Jerusalem, d. i. gegen die Glieder der Muttergemeinde. Daher Grotius: „est egregia *ἀναφορὰ* simul cum *ἐπανορθώσει*". Etwa so zu umschreiben:

„Denn sie hatten die Geneigtheit, und (wie ich hinzufügen will) ihre Schuldner sind sie."

*Τὰ πνευματικὰ* bezeichnet den ganzen Umfang der durch die *ἐκλογὴ* zu Jerusalem an die Heiligen gelangten geistlichen Güter, denn so war es Gottes Rath, dass von den Juden das Heil ausgehen sollte. Demzufolge empfingen die Heiden das Evangelium, den Quell und Vermittler aller geistigen Gaben durch die von Jerusalem ausgegangene Heilsbotschaft. *Σαρκικὰ* irdische Besitztthümer insgesammt — ein Geringes, was die ehemaligen Heiden darreichen für die geistliche Gabe, welche sie empfangen haben.

Wenn übrigens einige Ausleger (Chrysosth. an der Spitze) annehmen, dass Paulus die Römer zu ähnlicher Mildthätigkeit habe anregen wollen, so weiss ich nicht, weshalb *M* eine solche Annahme unwahrscheinlich findet. Einmal hatte sich der Apostel nach Gal. 3, 10 verpflichtet, in den Gemeinden aus den Heiden der Armen in Jerusalem zu gedenken, dann zeigen Stellen, wie 1 Cor. 16, 1 deutlich genug, wie ernst es der Apostel mit der eingegangenen Verpflichtung nahm. Nur darin wird *M* Recht haben, dass er es auf eine sofortige Sammlung in Rom nicht abgesehen hatte. Allein das schliesst keineswegs aus, dass er nicht bei dieser Gelegenheit auf die Zukunft bedacht gewesen.

v. 28. Das *σφραγισάμενος* hat veranlasst, das Etymon des Wortes zu pressen und zuviel von dem geschäftlichen Apparat unsres heutigen Rechnungswesens heranzuziehen, um dem Ausdruck, wie sie meinen, gerecht zu werden. Fritzsche findet darin Rechnungslegung, bez. die dabei üblichen Förmlichkeiten. Aehnlich *G*. Glöckler

bezieht *αὐτοῖς* auf die Collectanten in Macedonien und Achaja und paraphrasirt: wenn ich sie mit Brief und Siegel über die richtige Ablieferung ihrer Sammlung sicher gestellt habe. Erasmus, Estius u. A.: „wenn ich ihnen das Geld versiegelt überbracht habe. Alle diese Paraphrasen gehen über die eigentliche Bedeutung von *σφραγὶς* weit hinaus, oder sind sonst grammatisch unzulässig, wie z. B. Glöckler's Beziehung von *αὐτοῖς* (v. 28) auf die Collectanten. *Σφραγίζειν* in Act. und Med. heisst besiegeln; an diese Grundbedeutung haben sich alle abgeleiteten Bedeutungen anzuschliessen. Durch Besiegelung wird der Inhalt einer Schrift sicher gestellt. — Jemandem etwas besiegeln, würde heissen: Jemandem etwas sicher stellen. Das geschieht, wenn das Wort sich auf Geld oder Geldeswerth bezieht, ihm etwas zufertigen, aushändigen, denn eben durch die Aushändigung ist die betreffende Summe dem Empfänger sicher gestellt. — Nicht minder wird eine Urkunde durch Unterschrift und Siegel endgültig abgeschlossen. *Τὸν καρπὸν τοῦτον σφραγισάμενος αὐτοῖς* kann also auch heissen: nachdem ich das Uebergabegeschäft durch Zufertigung der Collecte an die Empfänger endgültig abgeschlossen habe. Beide Auffassungen kommen auf Eins heraus. Zu übersetzen wird sein: „wenn ich das abgemacht und ihnen den Ertrag dieser Sammlung zugestellt haben werde u. s. w."

v. 29. *Ἐν πληρώματι.* Dafür lesen D. F. G. *ἐν πληροφορίᾳ. Τοῦ Χριστοῦ,* statt dessen T. R. mit L. einigen Minusk. Syr. *τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ.* Beide Varianten verdienen keine Berücksichtigung.

*Ἐν πληρώματι* erklärt *M* unter Berufung auf Bernh. Syntax p. 209 durch ausgestattet mit und meint: der Apostel sei überzeugt, seine Hinkunft würde nicht ohne reichen Segen von Christo sein; er werde eine Fülle des Segens Christi mitbringen. Schon Chrysost., Oecum., Calvin und *M* hatten die Worte so umschrieben: „ich weiss, dass ich euch erfüllt mit allen geistlichen Gaben finden werde, wenn ich komme." Das findet *M* den Worten widersprechend. Ich zweifle jedoch, ob *M* das Rechte getroffen hat, zunächst aus sachlichen Gründen. Der Apostel will nach Jerusalem gehen und dort etwas Weiteres nicht vornehmen, als die Collecte abliefern. Er erwartet von den Juden nicht viel Gutes (vv. 30. 31). Auf der Rückreise will er auch nicht hier und da in den Gemeinden sich aufhalten, um einen geistlichen Segen für die Römer einzuheimsen und mitzubringen. Nach v. 28 beabsichtigt er, sobald er das Geldgeschäft erledigt, unverweilt über Rom noch Spanien zu gehen — und doch die Versicherung: er werde eine Fülle des Segens Christi mitbringen. Das könnte doch nur gesagt sein von dem Segen, welchen seine Anwesenheit in der Römischen Gemeinde wirken werde; und auch das wäre trotz Röm. 1, 10. 11 ruhmrediger, als wir solches an Paulo gewohnt sind. In Summa: die *M*sche Auffassung ist mit dem Character des Apostels nicht in Einklang zu bringen.

Jedenfalls hat Bernhardi und mit ihm *M* insoweit Recht, dass die adverbiale Redensart mit ἐν stets als eine die Thätigkeit oder Zuständlichkeit des Subjects modifizirende Bestimmung aufzufassen ist, während nach der Deutung des Chrysosth. vielmehr diejenigen, auf welche die Verbalthätigkeit sich bezieht, als durch die Redensart bestimmt erscheinen. Ob so oder so, es ist nicht nothwendig, dass ἐν stets mit angethan übersetzt oder umschrieben werde. Wenigstens würde das zu 2 Cor. 2, 1 ἔκρινα τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν nicht gut passen. Auch braucht der, welcher ἐν λύπῃ kommt, die λύπη nicht mitgebracht zu haben. Es kann damit einfach die Empfindung bezeichnet werden, mit welcher der Apostel in die ihm wohlbekannten Corinthischen Zustände bei seinem Kommen eingetreten wäre. — So ist hier die Fülle des Segens Christi aufzufassen als die Fülle der herzlichsten Bruderliebe, denn eben diese ist in einer christlichen Gemeinde der Segen Christi. Der Apostel aber durfte dessen gewiss sein, dass ihm, dem treuen Boten des Herrn, dieser Segen Christi in vollstem Maasse entgegenkommen und ihn gewissermaassen einholen würde, so dass, wenn er käme (ἐρχόμενος), er in der Fülle des Segens Christi einziehen würde. So ist die Bedeutung von ἐν πληρ. εὐλογ. gewahrt, und dennoch dem Missverständniss gewehrt, als wolle er der Gemeinde wegen ihrer vortrefflichen Beschaffenheit vorweg, oder gar sich selbst wegen der von ihm zu importirenden Segensfülle ein Loblied singen. Auch fällt ein Licht auf das ἐρχόμενος ἐλεύσομαι; zwischen dem ἐρχόμενος und ἐλεύσομαι liegt der festliche Empfang — das πλήρωμα τῆς εὐλογίας Χριστοῦ.

v. 30. Aber noch steht dem Apostel ein ernstes, möglicher Weise mit grosser Gefahr verbundenes Werk bevor: die Beförderung der Collecte nach Jerusalem. Darum die Bitte des Apostels, seiner vor Gott eingedenk zu sein.

Das παρακαλεῖν, welches Paulus an die Brüder richtet, bedarf einer Vermittlung, um an's Herz zu dringen; mit jedem Anklopfen thut sich die Pforte des inwendigen Menschen auf. Christenherzen öffnen sich in willigem Gehorsam, wenn der Herr anklopft. Und Paulus weiss, dass er's thun wird für seinen Diener, der ja um Seinetwillen einer gefahrvollen Zukunft entgegengeht. Ebenso ist es der Liebe eigen, dass sie sich schützend vor ihre gefährdeten Lieben stellt, selbst wenn Leib und Leben dabei bedroht sein sollte. Und wie anders vermag die Christenliebe schützend ihre Arme vorzustrecken, wenn nicht dadurch, dass sie dieselben ausstreckt zum Gnadenthron und die Ihrigen der treuen Fürsorge des Herrn befiehlt, und was ist das für eine Liebe, welche der Apostel zur Vermittlerin herbeizieht? — Es ist das nicht eine Liebe, die von Fleisch und Blut herrührt, sondern die gewirkt ist durch den Geist (vergl. Phil 2, 1: εἴ τις κοινωνία πνεύματος). Es ist nicht der heilige Geist in seinem Fürsichsein, sondern, so zu sagen, in seinem Beiunssein, der christliche Gemeindegeist. Die Liebe, welche dieser Geist wirkt,

ist allen „Brüdern“ gemein, denn sie werden Alle von ihm durchhaucht und belebt.

*Συναγων. μ. ἐν ταῖς προσευχ.* Dahinter steht *ὑμῶν* in D. E. F. G. und mehreren Uebersetzungen, ein erklärender Zusatz. *M*: „das brünstige Beten ist ein Kämpfen des inwendigen Menschen gegen die feindlichen oder gefährlichen Potenzen, deren Abwendung oder Ueberwindung — und für die Zwecke, deren Erreichung es gilt Col. 1, 1.“ — *Προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμ. π. τ. Θ.* Die Zusätze zu *προσε.* ohne Artikel, weil man sagt *προσεύχεσθαι ὑπὲρ* und *πρός* —.

v. 31. Statt *διακονία* lesen *δωροφορία* (also Interpretament) B. D. F. G. Dieselben haben *ἡ* statt *ἡ εἰς*. *Ἵνα* Endzweck der *προσευχαί*. Der Apostel hat im Vorgefühl von dem geredet, was ihm in Jerusalem von Seiten der *ἀπειθούντων* (d. i. derer, welche dem Evangelium nicht glaubten) bevorstand Act. 20, 22 u. s. w. 21, 10 u. s. w. Wenn *M* weiter bemerkt: „aber doch von Seiten der Palästinensischen Christen (*τοῖς ἁγίοις*) ist er einer guten Aufnahme seiner *διακονία* nicht gewiss, weil er, der antijudaistische Apostel (cfr. 21, 21) die Sammlung veranstaltet und geleitet hatte. Wenn *G* dabei an jene „Myriaden von gläubig gewordenen Juden“ Act. 21, 20 und 21 denkt, die man mit Vorurtheilen gegen die Person und das Werk des Paulus erfüllt hatte, so wird diese Auffassung den Texteswort en nicht gerecht. Zunächst ist in sämmtlichen Stellen der Apostelgeschichte, welche darauf Bezug nehmen (Act. 20, 22. 23. 21, 11 u. s. w.) von Gefahren die Rede, welche dem Apostel in Jerusalem drohen, und zwar von Seiten der Nichtgläubigen. Die *ἅγιοι* in Jerusalem waren ja längst von der Stellung unterrichtet, welche nach Beschluss des Apostolats von Paulus eingenommen werden sollte; ohne Zweifel wussten sie auch von dem Uebereinkommen der Säulenapostel mit Paulus in Antiochia (Gal. 2, 6 u. s. w.). Ihnen konnte weder die Amtsthätigkeit des Apostels, noch die Erfüllung dessen, was er laut Vertrag übernommen hatte, für die Armen zu sorgen, (Gal. 2, 10) unangenehm sein. — Ueberdiess — die Armen sind von jeher in der Annahme milder Gaben nicht kürisch gewesen; dass es die Armen aus den Juden gewesen sein sollten, zumal wenn die Gaben von Glaubensgenossen kamen, ist geradezu unglaublich. Nicht die *διακονία* als solche war den *ἁγίοις* weniger angenehm, sondern *ἡ εἰς Ἱερουσαλήμ*, dies, dass der Apostel die Collecte persönlich nach Jerusalem brachte. Die Christen aus den Juden hatten bis dahin mit den Ungläubigen in leidlichem Frieden gelebt, weil sie das Gesetz beobachteten. Wenn nun aber Paulus selbst, der Mann, von welchem die Juden sagten: er dürfe nicht am Leben bleiben, die Judenchristen in Jerusalem, wo der Hass gegen den Heidenapostel in vollen Flammen stand, selbst besuchte, ja ihnen eine Collecte aus den Heidengemeinden brachte, das musste ja die solidarische Gemeinschaft des Verhassten mit den Judenchristen in Jerusalem unwiderleglich constatiren, und

es konnte nicht ausbleiben, dass dadurch Hass und Verfolgung sich auf die Complicen des ehemaligen Saulus übertrug. So konnte die *διακονία εἰς Ἱερουσαλὴμ* den dortigen *ἁγίοις* recht fatal werden. Das meinte der Apostel, wenn er die Römer aufforderte, zu beten, dass seine Collectenreise, die nämlich nach Jerusalem hinein, eben um desswillen den Heiligen nicht unangenehm werden möchte — das würde ihm seine Freude verderben, und er wünscht

v. 32: dass er mit Freuden, so Gott wolle, zu ihnen kommen und bei ihnen sich erquicken (erholen) möchte.

*Ἔλθω καὶ συναναπ.* So T. R. D. E. F. G. L. P. Dagegen lesen *ἐλθὼν* und streichen *καὶ* vor *συναναπ.* ℵ. A. C. So Lachm. Tischd.-Gebh. *G* vertheidigt den T. R. und hält die zweite Lesart mit *M* mehr für eine stylistische Correctur. Was mich betrifft, so würde ich eher im T. R eine bequemere Ausbreitung des von ℵ. A. C. vertretenen etwas concisen Textes, letzteren also für ursprünglich halten. — *Θεοῦ* T. R. mit A. C. L. P. Minusk. Syr. — *Ἰησοῦ Χριστοῦ* ℵ. *Κυρίου Ἰησοῦ* B. — *Χριστοῦ Ἰησοῦ* D. E. F. G. H. Tsch. *G* geht mit der Recepta.

*Συναναπαύσωμαι ὑμῖν*, dass ich mich mit euch erquicke — wie man hinzufügt: durch gegenseitige Mittheilung des Glaubens, der innern Erfahrungen der Liebe u. s. w. Es scheint aber textgemässer, die Grundbedeutung festzuhalten: dass ich mich mit euch erhole. — Hatte doch der Apostel die Römer zum *συναγωνίσασθαι* aufgefordert; erwartete er doch von ihnen, dass sie um der Liebe willen, welche in dem einen Geiste sie miteinander verband, seine Gefahren theilen, die Beschwerden seines Weges gewissermaassen mit ihm tragen würden. Unter diesen Voraussetzungen würde sein Kommen in Freuden für ihn und für die Gemeinde eine Erholung sein von der Unruhe, welche bei ungewissen Geschicken unsrer Lieben sich so oft des Herzens bemächtigt. *G*: „Man glaubt den Apostel zu sehen, wie er nach glücklicher Erledignng seines Auftrags in Palästina voller Freude vom Willen Gottes geleitet sich einschifft und wie er dann in Rom ankommt, um dort inmitten seiner Brüder sein müdes Herz im Genuss des gemeinsamen Heiles auszuruhen und neue Kraft zu neuem Werk zu sammeln.“

v. 33. *Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης.* D. E. F. G. It. Syr. fügen *ἤτω* hinzu. *Ἀμήν* fehlt in A. F. G. Gedanken an die Ruhe, welche er bei den Römern zu finden hofft (v. 32), nachdem er alle Feindseligkeiten und Gefahren, welche ihm bevorstehen, mit Gottes Hülfe überwunden, machen den Wunsch, dass der Gott des Friedens mit allen sein möchte, an welche er sein Wort richtet, gewissermaassen zum Schlussstein seines Schreibens, zu dem letzten Gebet aller Gebete, welches er mit einem feierlichen Amen besiegelt. — Störend wäre Bezugnahme auf die Differenz 14, 1 u. s. w. (Grotius und *M*); dogmatisch zurückgreifend, hier des Friedens der Versöhnung gedenken (5, 1 nach Philippi); contextwidrig die Fassung des Wortes

im weitesten Sinne als salus Fritzsche). Wenn der Gott des Friedens mit uns ist im Sinne des Apostels, so hat all' Fehd' ein Ende. Leib und Seele sind zur Ruhe gekommen, und das wünscht der Apostel sich und den Römern.

## Capitel 16.

Grüsse, Ermahnungen zum Schluss, wie in anderen Briefen auch.

v. 1. 2. Empfehlung der Phöbe, Mitchristin (ἀδελφή) und Diaconissin in Kenchreä, der östlichen Hafenstadt von Corinth am Saronischen Busen (des Mare Myrtoum). Weil dort vorzugsweise Schiffsverkehr zwischen Asien und Griechenland stattfand, so haben neuere Kritiker (Schultz, Reuss, Ewald, Renan u. A.) dafür gehalten, Cap. 16 sei ein besonderes Briefchen gewesen mit Grüssen an die Ephesinische Gemeinde, sintemal man von Kenchreä eher nach Ephesus, als nach Rom habe gelangen können. Dabei ist übersehen worden, dass man zu Lande in wenig mehr, als einer Stunde, von Kenchreä nach Corinth kommen konnte und doch nicht wohl vorausgesetzt werden darf, dass eine Frau aus der östlichen Hafenstadt sich eben dort eingeschifft haben würde, wenn sie nach Rom gehen wollte, abgesehen davon, dass Phöbe sich doch wohl vor ihrer Abreise persönlich dem in Corinth weilenden Apostel empfohlen haben wird. Uebrigens ist fast von sämmtlichen Auslegern angenommen worden, dass Phöbe die Ueberbringerin des Briefs an die Römer gewesen sei. *Οὖσαν* heisst nicht: welche war (Koppe), sondern welche ist. *Διάκονος* gen. comm. Die weiblichen Diaconen hiessen später (etwa im zweiten Jahrhundert) Diaconissinnen. Sicher würde der Name gebraucht worden sein, wenn das 16. Cap. nicht vom Apostel, sondern von einem Falsarius nach dem apostolischen Zeitalter abgefasst worden wäre. Näheres darüber in Neander's Geschichte der Pflanzung u. s. w. I. p. 265 u. s. w. Winer's Reallex. s. v, wo auch die ältere Literatur über das Institut der Diaconissinnen einzusehen ist. Man hat zu behaupten unternommen, dass es zu des Apostels Zeit kaum weibliche Diaconen gegeben haben dürfte. — Ist leicht behauptet, wenn man die Urkunden entweder vernichtet oder der Unechtheit zeiht. Mit Recht ist gefragt worden, was doch christliche Frauen abgehalten haben könnte, sich der Armen- und Krankenpflege zu widmen. Es gab überhaupt so mancherlei Dienste, welche nur von Frauen verrichtet werden konnten, zumal im Orient, wo die Sonderung der Geschlechter weiter ging, als im Abendlande. Man würde etwas gesagt haben, wenn man die kirchliche Weihe der Diaconissinnen für die erste Zeit der Kirche in Zweifel gezogen hätte. War Phoebe durch förmliche Weihe zum Gemeindedienst bestellt, so würde sie wohl kaum ohne besondere Genehmigung der Gemeindevorsteher in Kenchreä ihre Stellung haben verlassen können, um nach Rom zu gehen. Auch würde der Apostel kaum in der

Lage gewesen sein, von einer Thätigkeit Aufhebens zu machen, welche ohnehin zu ihren Dienstpflichten gehörte. Ich meine, dass wir in der Phoebe eine freiwillige Armen- und Krankenpflegerin vor uns haben, eine *διάκονος*, nicht eine Diaconissin im spätern Sinne.

v. 2. Was der Apostel mit seiner Empfehlung bezweckt, ist das *προςδέχεσθαι ἐν κυρίῳ*. *M* sagt: „die Aufnahme werde durch *ἐν κυρίῳ* unterschieden von einem vulgairen Gastfreundschaftsacte ohne höheres Element; sie solle in Christo geschehen, d. h. so dass sie in der Lebensgemeinschaft Christi (bei welcher man in Christo lebt und webt) vollzogen würde". *G*: „in dem tiefen Bewusstsein der Gemeinschaft mit Ihm, der alle Glieder zu Einem Leibe verbindet". — Viel zu umständlich. Der Apostel empfiehlt die Phöbe zu christlicher Aufnahme. Verbalthätigkeiten mit *ἐν κυρίῳ* oder *ἐν Χριστῷ* werden einfach als solche bestimmt, wie sie unter Christen stattfinden. — *Ἀξίως τῶν ἁγίων* ist Näherbestimmung zu *ἐν κυρίῳ*: sowie es sich für die Heiligen schickt (so Fritzsche, Philippi, *M*, zweifelhaft *G*). Zwischen *παραστῆτε* und zwischen *προστάτις* findet eine vom Apostel beabsichtigte Paronomasie statt, vielleicht so wiederzugeben: „leistet ihr Beistand in Allem, worin sie eurer bedarf, denn auch sie ist Vorstand vieler geworden, sogar meiner selbst". Der *παραστάτης* stellt sich einem Andern helfend an die Seite, der *προστάτης* tritt schützend vor ihn, nimmt seine Angelegenheiten in die Hand und leitet sie nach bester Einsicht. Möglich, dass in dem Ausdruck *προστάτης* noch etwas besonders Ehrenvolles liegt; *M* meint, dass Phoebe vom Apostel eine patrona multorum genannt worden sei wegen ihres Helferdienstes. — Zu *αὐτοῦ ἐμοῦ* bemerkt *G*, dass Phoebe vielleicht den Apostel während seines Aufenthaltes in Kenchreä (Act. 18, 18) aus Anlass einer Krankheit gepflegt hätte. Doch *M* hat Recht, wenn er sagt: ein geschichtlicher Nachweis werde sich nicht führen lassen.

Nun die Grussliste.

Die negative Kritik zieht vornämlich aus dieser Liste Nahrung für ihre Zweifel. Woher sollte der Apostel in einer Gemeinde, die er nicht gestiftet, ja die er nicht einmal besucht hatte, soviel Bekanntschaft haben? Die Liste müsse für eine andere Gemeinde, wahrscheinlich für Ephesus bestimmt gewesen und mit dem Römerbrief durch irgend einen Zufall zusammengerathen sein. Darauf ist zu erwiedern, dass sich wenigstens Einige in der Liste finden, welche der Apostel nachweislich an andern Orten kennen gelernt hatte. Gesetzt nun aber auch, der Apostel hätte den grössten Theil der Genannten nie gesehen, — galt denn der Canon: als die Unbekannten und doch bekannt, nicht auch für des Apostels Verhältniss zu römischen Gemeindegliedern? Ist es wahrscheinlich, dass der Apostel sich nicht speciell nach denjenigen Christen in Rom erkundigt hätte, welche in hervorragender Weise die Gemeindeangelegenheiten för-

derten und gewissermaassen ihren Mitchristen voranleuchteten? Muss denn der Apostel alle diejenigen, welche mit ihm am Evangelio arbeiteten, mit Augen gesehen haben, um sie grüssen zu können? Sicherlich liegt etwas überaus Ehrenvolles, ja Lohnendes darin, wenn ein hochgestellter Gottesmann, den wir noch nie gesehen, dem wir aber das Grösste verdanken, uns aus Anlass eines Schreibens an die Gemeinde ausdrücklich nennt und grüsst, damit vor allen unsern Mitchristen, Zeugniss ablegend, dass unser Wirken für die gemeinsame hochheilige Sache von ihm gekannt und anerkannt ist. Ich meine sogar, dass in dieser Weise, Unbekannte und doch Bekannte zu grüssen, eine Feinheit und Freundlichkeit liegt, welche dem Apostel Vieler Herzen gewinnen musste.

v. 4—5. T. R. hat *Πρισκίλλαν* mit einigen Minusk. und den Syr. Uebersetzungen. Ausserdem weiss Theodoret davon, dass zu seiner Zeit Bibelhandschriften existirten, in welchen man *Πρισκίλλαν* und *Πρίσκαν* fand. — Die auf uns gekommenen Uncialen und die meisten Minusk. lesen *Πρίσκαν*.

Prisca und ihr Gatte Aquilas waren aus Pontus gebürtig (Act. 18, 2). Prisca trat wahrscheinlich durch ihre christliche Entschiedenheit vor ihrem Manne hervor, daher hier auch vorangestellt. Aus Rom durch Claudius exilirt, waren sie in Korinth von Paulus bekehrt worden, und dann nach Ephesus gegangen (Act. 18, 18. 26. 1 Cor. 16, 19). Darin fanden die Negativen wieder einen Anhalt, die Liste nach Ephesus zu adressiren, jedoch fehlt der Nachweis, dass sie ständigen Aufenthalt in Ephesus genommen hätten. Vielmehr geht aus der vorliegenden Stelle hervor, dass sie sich zu der Zeit, als Paulus den Römerbrief schrieb (im Winter 57 auf 58) wieder in Rom befanden und später (nach 2 Tim. 4, 19) abermals nach Ephesus gingen — nicht aus Anlass der Neronischen Christenverfolgung, wie *G* meint, sondern wahrscheinlich durch ihre Nahrungs- und Erwerbsverhältnisse dazu bestimmt (vergl. mein Buch über die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe S. 369 u. s. w.). — *Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* bezeichnet die Sphäre, in welcher die Mitarbeit stattgefunden. Es ist einfach der Name des Herrn für das ganze Arbeitsgebiet gesetzt. In der That, für Ihn arbeiten, fällt zusammen mit: in Ihm arbeiten. Erst in Ihm, dann für Ihn, und wiederum für Ihn insoweit, als wir in Ihm sind. *Συνεργοὶ ἐν Χ. Ἰ.* sind kurz ausgedrückt: Mitarbeiter, Gehülfen im Werke Jesu Christi.

*Οἵτινες* nicht soviel, als *οἵ*, sondern die Genannten charakterisirend, hervorhebend, was den Apostel veranlasst, sie an erster Stelle zu grüssen: quippe qui. *Τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθ.* *M*: ihren eignen Hals untergelegt haben sc. unter das Richtbeil. *G*: „ihren Kopf für mein Leben auf's Spiel gesetzt haben" — selbstverständlich bildlicher Ausdruck für: sich selbst in Lebensgefahr begeben haben. Wo? Ob in Ephesus Act. 19, oder in Corinth Act. 18, 6 u. s. w. oder anderswo, darüber ist etwas Gewisses nicht zu sagen. *G* bemerkt: „diese Stelle beweist zweierlei

1) dass diese zur Empfehlung des Aquilas und der Prisca bestimmten Worte nicht an die Gemeinde in Ephesus gerichtet waren, wo die angeführten Thatsachen wahrscheinlich sich begeben hatten, denn Paulus will ohne Zweifel seinen Lesern etwas Neues mittheilen; 2) dass die Gemeinde, an welche er sie richtete, selbst eine von jenen heidnischen Gemeinden war, deren Dank diese beiden Personen sich erworben hatten: ein neuer Beweis für die heidnische Herkunft der Christen Rom's".

v. 5. *Καὶ τὴν κατ᾽ οἶκ. αὐτ. ἐκκλησ.* ist gedeutet worden auf die Hausgenossenschaft (Arbeiter, Dienstboten). So Chrysosth. und Theophyl., auch Flatt, Klee, Glöckler u. A. Dagegen ist, dass *ἐκκλησία* im N. T. niemals von einer gottesdienstlichen Privatversammlung gebraucht wird. Am meisten Anklang hat die Auffassung derer gefunden, die unter Hinweis auf die grosse Ausdehnung der Stadt mehrere Locale annahmen, in welchen sich die römischen Christen zum Gottesdienst versammelten, und die Hypothese aufstellten: im Hause des Aquilas und der Prisca sei ein solches Local gewesen, und der Apostel grüsse die Gemeinde, welche sich dort gewöhnlich zum Gottesdienst zusammenfand. — Dem steht jedoch entgegen, dass der Apostel unter *ἐκκλησία* stets die Gesammtgemeinde des Orts, nicht einen Theil derselben versteht, am allerwenigsten aber nach den verschiedenen Versammlungsorten *ἐκκλησίαι* unterscheidet. Weiter ist zu fragen: warum doch der Apostel, wenn unter *ἐκκλησία* wirklich eine Abtheilung der Gesammtgemeinde verstanden werden sollte, eben nur die *ἐκκλησία* im Hause des Aquilas und der Prisca grüsst?

Was ich unter der *ἐκκλησία* im Hause der Genannten verstehe, habe ich ausführlich in der Einleitung dargelegt. Für mich ist sie die judenchristliche Gemeinde, welche sich neben der heidenchristlichen gebildet hatte. Der Apostel wünscht dringend die Verschmelzung beider und ermahnt dazu in Cap. 15. Es scheinen indess mancherlei Gründe auf die Fortdauer der Spannung und den Fortbestand separatistischer Tendenzen eingewirkt zu haben. Näheres, wie gesagt, in der Einleitung. *Ἐπαίνετος* unbekannt, wie alle Folgenden bis v. 15. Die altkirchliche Sage versetzt sie unter die 70 Jünger und macht sie meist zu Bischöfen und Märtyrern. Uebrigens liest T. R. mit L. P. Syr. *Ἀχαΐας* statt *Ἀσίας*, was sich schwer mit 1 Cor. 16, 15 vereinigen lassen würde. Daher aus diesem und aus überwiegenden urkundlichen Gründen *Ἀσίας* vorzuziehen. D. E. F. G. lesen *ἐν Χριστῷ* statt *εἰς Χριστόν*; letzte Lesart vortrefflich zu *ἀπαρχὴ* passend: eine Erstlingsfrucht, welche Christo dargebracht wird *Ἐπαίνετος*, die *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας*. Daraus hat man folgern wollen, dass der Mann ein Jude gewesen, weil der Apostel zu Ephesus meist in der Synagoge gepredigt, dass dieser Jude ferner in Ephesus geblieben sei, folglich auch der Gruss an ihn, und consequenter Weise auch an die sämmtlichen in der Liste genannten Personen nach Ephesus müsse adressirt

gewesen sein. — Dem entgegen führt *G* aus, dass Epainet seinem Namen zufolge eher Heide gewesen sei, vielleicht von Aquilas und Prisca, nach welchen Paulus in Ephesus predigte, bekehrt; daher auch jetzt mit ihnen in Rom aufhältlich. — Lauter luftige Conjecturen, deren wir uns am besten entschlagen, weil wir sie nicht brauchen.

v. 6. *Μαριάμ*. Statt dessen lesen *Μαριὰν* A. B. C. D. *Ἡμᾶς*. So T. R. mit L. Minusk. — Alle andern *εἰς ὑμᾶς*. So auch Tischd.-Gebh. *M* und *G* finden die Recepta annehmbarer, „weil der Apostel bei *ὑμᾶς* die Gemeinde an etwas erinnern würde, was sie in diesem Falle viel besser wusste, als er selbst." Also der Gruss wäre hauptsächlich eine Erinnerung, und nicht vielmehr eine werthvolle apostolische Anerkennung wirklicher Dienste, welche die Maria der Gemeinde geleistet! — Uebrigens wissen wir von der Maria nichts Bestimmtes.

v. 7. *οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γεγ.* Statt dessen lesen D. E. F. G. *τοῖς πρὸ ἐμ.* — *Ἰουνίαν*, von einigen (Chrysosth., auch Reiche) als weiblicher Name genommen, Junia, Schwester oder Gattin des Andronikus. Von den Neuern meist als männlicher Name, Junias, soviel als Junianus, in dem Falle *Ἰουνιᾶν* zu schreiben; was nachmals berichtet wird, spricht allerdings für einen Mannsnamen. *Συγγενεῖς* können Stamm- oder Volksgenossen sein (Reiche, de Wette, neuerdings auch *G*); oder auch Verwandte (so *M*, jedoch ohne zureichenden Grund). Der Ausdruck kehrt v. 11 und v. 21 wieder und zwar ohne Näherbestimmung, sind das auch Verwandte? *M* findet *συγγενεῖς* nur in dieser Bedeutung pragmatisch werthvoll. Aber ich meine, dass, nachdem der Apostel 15, 30 u. s. w. gebeten hat, seiner vor Gott zu gedenken, damit er von den ungläubigen Juden errettet werde, es ihm besonders werthvoll sein musste, angesehene römische Gemeindemitglieder, also Gläubige aus den Juden als seine Stammesgenossen zu grüssen. Fügt er diese Bezeichnung zu Aquilas und Prisca nicht hinzu, so waren diese den Römern hinlänglich als Juden bekannt; der Apostel brauchte sie nicht erst zu kennzeichnen. Ich schliesse mich deshalb der *G*schen Ansicht an. — Mit Recht kann übrigens aus diesem Epitheton gefolgert werden, dass die römische Gemeinde der Hauptsache nach aus Heidenchristen bestand. — Von Andronikus und Junias sagt nun der Apostel, dass sie seine Mitgefangenen gewesen. Wann? wissen wir nicht. Clemens von Rom zählt sieben Gefangenschaften (von denen wir nur vier kennen, zu Philippi, Jerusalem, Cäsarea und Rom). Einigen Anhalt könnte man in den beigefügten Relativsätzen finden. Zunächst dürfte feststehen, dass sie weder zu Philippi, noch zu Jerusalem, noch zu Cäsarea Mitgefangene des Apostels waren. Wir finden sie nämlich während der Amtswirksamkeit des Paulus nirgends in seiner Begleitung; somit theilten sie auch nicht seine Gefahren. Es wird uns nun gesagt, dass sie bereits vor Pauli Bekehrung Christen waren. Die evangelische Predigt hatte durch

Petrus, Johannes, Jacobus in Jerusalem angehoben. Dass Petri Pfingstpredigt sie bereits zu Christo geführt hätte, wie Grot., Koppe vermuthen, wer mag das nachweisen! Jedenfalls werden sie mit zu den ersten Gliedern der Jerusalemischen Gemeinde gehört haben, also auch von der Verfolgung Act. 8, 1 berührt worden sein. Wurden nun auch die meisten Christen über Judäa und Samaria zerstreut, so steht nichts der Annahme entgegen, dass etliche auch noch weiter geflohen sind, etwa nach dem angrenzenden Syrien. Wie nun, wenn Andronikus und Junias als Jerusalemische Refugiés zunächst in Damascus ihren Aufenthalt genommen hatten, wenn sie ebendort von Saul's Bekehrung auf die zuverlässigste Weise Kunde erhalten (etwa durch Ananias) und sich dann dem Bekehrten besonders nahe gestellt hatten! Als man anfing, auf den Apostel zu fahnden Act. 9, 23 u. s. w., da wird man sicherlich seine Freunde nicht aus den Augen gelassen haben. Tag und Nacht wurden die Thore bewacht; Saulus war ein Gefangener und seine Freunde mit ihm. Wie, wenn beide unter den *μαθηταῖς* waren, welche den Apostel des Nachts in einem Korbe über die Stadtmauer herabliessen, wenn Andronikus und Junias, denen es wohl leichter war, aus der Stadt zu entkommen, den Saulus geleiteten, da sie ohnehin die Absicht haben mochten, nach Jerusalem zurückzukehren; wenn sie dann als alte bekannte Christen den Barnabas begleiteten, als er den Bekehrten (Saul) zu den Aposteln führte Act. 9, 27: So würde sich erklären, wie sie unter den Aposteln als ehemalige Mitgefangene Pauli rühmlichst bekannt waren, sie, die schon vor dem Heidenapostel Christo angehörten. Dass sich beide Männer, wie viele ihrer Stammes- und Glaubensgenossen später nach Rom wendeten, kann nicht auffallen. Es ist zwar nicht erweislich, aber auch nicht unwahrscheinlich, dass sie die ersten Verkündiger des Evangeliums in Rom gewesen; wenigstens wird durch diese Annahme die Pietät erklärlich, mit welcher sich die Gemeinde von Anfang an zu den Lehren des Apostels gehalten.

Dieser Auffassung, welcher ich in Betreff der geschichtlichen Umstände keinen weitern Werth beigelegt wissen möchte, als den einer Conjectur, steht eine andere entgegen, welche Andronikus und Junias zu Aposteln macht und den Paulus sagen lässt, dass sie sogar ausgezeichnet gewesen unter den Aposteln. So schon Origen., Chrysosth., Luther, Calvin, unter den Neuern Tholuck, Klee, Köllner, Glöckler, Rückert, zuletzt *G*, während auf der andern Seite Grotius, Böhme, Flatt, de Wette, Fritzsche, Philippi und *M* stehen. *G* meint: unter den zahlreichen Evangelisten hätten doch durch ihre Missionsarbeit in den Gegenden des Orients sich manche den Namen Apostel verdient. Jedoch gehört, wie ich dagegen bebemerken möchte, zu dem Stand eines Apostels mehr, als Verdienst. Es gehörte dazu die berufende Gnade des Herrn, die sich in Betreff des Heidenapostolats allenfalls noch bei Barnabas erweisen lässt, aber nicht bei andern sonst noch, ausser den Zwölfen

und Paulus. Dass wir beispielsweise Gützlaff den Apostel der Chinesen nennen oder Bonifacius den Apostel der Deutschen, ist eine uneigentliche Redeweise — was ist sonst unsre Nomination werth gegenüber den Erfordernissen des neutestamentlichen Apostolats? — Entscheidend für mich ist jedoch *οἵτινες*; wohl konnten sie als *συναιχμάλωτοι* (als solche) *ἐπίσημοι* sein unter (bei) den Aposteln; aber dass dies gemeinschaftliche Gefängniss sie zu ausgezeichneten Aposteln gemacht haben sollte, wäre doch eine unerhörte Annahme. Und es bleibt aus unerbittlichen Gründen der Grammatik und des Lexicons dabei, dass *ὅστις* den Character, bez. die Eigenschaft kennzeichnet, durch welche jemand das ist, was der Hauptsatz von ihm aussagt.

v. 8. *Ἀμπλιᾶν*, abgekürzt aus *Ἀμπλίατος*, wie ℵ. A. F. G, mehrere Väter und Vers. wirklich lesen und Tschd.-Gebh. in den Text aufgenommen hat. *Ἐν κυρίῳ*. Der Apostel empfiehlt ihn als einen geliebten Mitchristen, weil er an ihm besondere Leistungen für die Gemeinde nicht hervorzuheben weiss.

v. 9. *G* bemerkt: „Paulus sagt, wenn er von Urbanus als Mitarbeiter spricht: *τὸν συνεργὸν ἡμῶν*, weil es sich um das apostolische Werk und um alle Arbeiter handelt, welche sich mit ihm daran betheiligen; wenn er von seinem persönlichen Freunde *Στάχυς* spricht, sagt er *τὸν ἀγαπητόν μου*."

v. 10. *Ἀπελλῆς*, ein in Rom häufig vorkommender Name von Freigelassenen, Credat Judaeus Apella Horat. Sat. I, 5, 100. *Τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ*, den erprobten Christen. Jede weitere Bemerkung: Christus als das Object der Glaubenstreue sei als das Element gedacht, worin jener bewährt gewesen, ist entweder überflüssig oder leitet irre. Wer in Christo ist; der ist eben Christ; wer sich als solcher bewährt hat, ist eben ein bewährter Christ. — *Τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου* die Angehörigen (Familienglieder) Aristobuls, wozu bekanntlich Kinder und Sclaven gehörten. Aristobul selbst war entweder nicht mehr am Leben, oder er war kein Christ; sonst würde ihn der Apostel sicher mit gegrüsst haben.

v. 11. Wegen *συγγενὴς* vergl. man die Bemerkungen zu v. 7. Von *Νάρκισσος* sagen die Ausleger, dass es vielleicht der Freigelassene des Claudius gewesen sei. Narcissus war vier Jahre vor Abfassung des Briefs hingerichtet worden. Vielleicht sind die Christen seiner Hausgenossenschaft gemeint. Feststellen lässt sich nichts. In Rom gab es mehrere dieses Namens.

v. 12. *Τρύφαινα*, *Τρυφῶσα* und *Περσίς* drei Frauen, deren erste trotz ihres an Ueppigkeit und Weichlichkeit erinnernden Namens zur Zeit noch im Gemeindedienste arbeiten, deren letztere viel gearbeitet hat und zwar *ἐν κυρίῳ* (als Christin, zum Unterschiede von der Arbeit im irdischen Beruf, für rein irdische Zwecke). Vielleicht wegen Altersschwäche nicht mehr im Dienste — *ἐκοπίασεν*.

v. 13. Ob dieser Rufus Simon's Sohn gewesen, Marc. 15, 21, ist mindestens zweifelhaft. Das Epitheton ornans: τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ den auserwählten Christen lässt darauf schliessen, dass Rufus in Ansehen gestanden. Reiche will darunter einen Christen verstehen, der in Gemeinschaft mit dem Herrn zur Seligkeit erwählt ist; *H* einen solchen, welchen Paulus speciell als seinen Bruder in dem Herrn sich erwählt hat. Beides unrichtig. Ἐν κυρίῳ drückt, wie bereits öfter bemerkt worden, nicht das Medium aus, in welchem die Erwählung stattgefunden, sondern in Verbindung mit dem Artikel den Angehörigen des Herrn, den Christen, von welchem das Epitheton ἐκλεκτὸς prädicirt wird. Wenn das nun heissen sollte: vom Apostel für sich erwählt, so müsste diese Näherbestimmung in Form eines Relativsatzes dabei stehen, denn ἐκλεκτὸς drückt nicht ein historisches Factum aus, sondern eine dem Betreffenden inhärirende Eigenschaft. — Τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ sagt wenigstens soviel aus, dass die Mutter des Rufus dem Apostel mütterliche Fürsorge hat zu Theil werden lassen und dass der Apostel dafür ein dankbares Gedächtniss bewahrt hat; die geschichtlichen Umstände sind uns unbekannt. Ob Marc. 15, 21 um desswillen, weil dort ein Rufns erwähnt wird, imgleichen die Studienjahre des Saulus, in welchen eine Bekanntschaft mit der Familie des Rufus sich könnte angeknüpft haben, dann die Uebersiedlung der Familie nach Rom, endlich der Gruss mit einander zusammenhängen, muss ich dahingestellt sein lassen.

vv. 14. 15. Fünf Namen von Unbekannten. Hermas wurde von Origen. und Euseb. irrthümlich für den Verfasser des „ποιμήν" gehalten. Aus dem Canon Murat. wissen wir, dass ein Bruder des Römischen Bischofs Pius I. (um 150) Verfasser war. — Τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφοὺς zeigt an, dass die hier und in v. 15 Genannten, wenn nicht Leiter, so doch Mitglieder von Versammlungen waren (nach *M*, *G* ἐκκλησίαι v. 5, siehe meine Bemerkungen dazu) oder doch von besondern Vereinen für kirchliche Zwecke, etwa Missionsgesellschaften, wie Reiche meint, wiewohl dieser Annahme entgegensteht, dass sich von dergleichen Gesellschaften im N. T. keine Spur findet. Fritzsche und Philippi denken an Handelsgesellschaften und Gewerbevereine. Doch ist in hohem Grade unwahrscheinlich, dass sich damals schon Christen zur Verfolgung erwerblicher Zwecke in so erheblicher Zahl zusammengethan haben sollten. — Ἰουλίαν scheint die Frau des Philologus gewesen zu sein, wenigstens dürfte sich aus dem nachfolgenden Paar Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ ein Schluss auf das vorangehende ziehen lassen.

Ὀλυμπᾶς, nach *G* vielleicht Abkürzung aus Olympiodorus, ist sicherlich Name eines Mannes. Noch sei bemerkt, dass C. F. G. Ἰουνίαν lesen, statt Ἰουλίαν.

v. 16. Πᾶσαι wird von T. R. und einigen Minusk. weggelassen. In D. E. F. G. fehlt 16b., Dagegen zu v. 21 versetzt. —

Ueber das osculum pacis s. Tertullian de oratione c. 14; ferner die späteren Vorschriften der apostolischen Constitutionen, um alles Profane von dieser Sitte fern zu halten. Ueber den modus agendi in den apostolischen Gemeinden wissen wir Genaueres nicht; jedenfalls wurde eine dem φίλημα ἅγιον entsprechende Ordnung beobachtet. Vergeblich versuchen Calvin und Philippi dem φίλημα einen rein geistigen Sinn unterzulegen und darunter einfach den Gruss der brüderlichen Liebe zu verstehen. Auch hindert ἀλλήλους etwa mit Bengel und Koppe zu ἀσπάσασθε meo nomine zu ergänzen. — Dass die Sitte, Gruss und Kuss mit einander zu verbinden, wesentlich dem Orient angehört, ist bekannt. In dem ἀσπάσασθε des Apostels ist, wenn man will, das φίλημα ἅγιον mit enthalten, natürlich schriftlich nicht gut auszuführen. Er kennzeichnet damit die Begrüssten als seine Brüder und Schwestern im realsten Sinne des Wortes. Die rechte Aufnahme seines Grusses, des Zeichens der innigsten Gemeinschaft, will der Apostel damit, so zu sagen, besiegelt und bekräftigt wissen, dass sie auch äusserlich bezeugen, wie sie als Christen das für einander sind, als was der Apostel sich ihnen zu erkennen gegeben hat. Wie der Apostel als christlicher Bruder sie alle grüsst, so soll der gegenseitige Gruss der geschwisterlichen Liebe gewissermaassen das Amen sein auf das empfangne Zeichen der Liebe. Und wahrhaft gross ist das hinzugefügte: es grüssen euch die sämmtlichen Gemeinden Christi. Der Apostel konnte das in Wahrheit sagen, denn er hatte auf seiner letzten Visitationsreise ohne Zweifel allen Gemeinden die Absicht kundgegeben, nach Rom zu gehen; allen war bekannt, welche tiefe Wurzel das Bekenntniss zu Christo in der Welthauptstadt geschlagen hatte. Es musste ihnen ein Bedürfniss sein, das Gefühl der Alles umfassenden Bruderliebe nicht nur ganz und voll in sich aufzunehmen, sondern auch die fernen, auf eine sichtbare Höhe gestellten Brüder das wissen zu lassen — und noch dazu durch den Apostel. Das profane: „Einen Kuss der ganzen Welt“ hat hier durch die Wunder des Evangeliums seine heilige Verwirklichung gefunden. — Für Zweifler an πᾶσαι gilt, was Erasmus sagt: „Quoniam cognovit omnium erga Romanos studium, omnium nomine salutat.“ Es wäre Pedanterie, πᾶσαι auf die Griechischen Gemeinden (Grotius) oder gar nur auf die Gemeinde in Corinth und in den Hafenstädten (s. Michael., Olsh. und *M.*) oder überhaupt nur auf diejenigen, in welchen Paulus gewesen war, zu beschränken (Bengel).

vv. 17—20. Was sonst Briefe zu schliessen pflegt, Grussbestellung an die Briefempfänger und durch sie an alle lieben Freunde und Bekannte, das ist vom Apostel niedergeschrieben. Was nun folgt, kann nur Nachschrift, Briefanhang sein. Solche Nachschriften enthalten oft sehr Wichtiges, dem Briefschreiber am Herzen Liegendes, aber zu dem eigentlichen Briefinhalt gehören sie nicht; sie characterisiren sich durch ihre Stellung als etwas Nebensächliches, dessen Mittheilung jedoch unter Umständen den Adressaten

wichtig werden kann, wie sie dem Briefsteller selbst in seiner dermaligen Lage wichtig geworden sind. Paulus schreibt von Corinth aus; sichtlich unter dem Eindruck der Anfechtungen, welche die Gemeinde, sowie er selbst durch die Irrlehrer zu bestehen gehabt hat. Was das für Irrlehrer waren, stellt uns der zweite Corinthierbrief in seinen letzten Capiteln klar vor Augen. Man hat Judenchristen darunter verstanden, denn man brauchte den Conflict zwischen Heiden- und Judenchristen innerhalb der Gemeinde, um in die apostolische Lehrentwicklung zeitgeschichtliche Motive hineinzubringen, deren die moderne Kritik in hohem Grade bedürftig war. Ich erinnere mich noch des Unwillens, der auf der ganzen Linie der Kritiker laut wurde, als ich in meinem Buche über die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe die Behauptung aufstellte, dass zu den Lebzeiten der Apostel die christlichen Gemeinden in der Lehre einig geblieben, alle Streitigkeiten aber veranlasst worden seien durch die jüdischen Emissaire, welche unter dem Vorwande, die rechte Christologie zu lehren, entgegen dem materiellen Christenthum Pauli unter Berufung auf Petrus und Jacobus, als die ächten Jünger Christi, von welchen sie sehr wohl wussten, dass sie niemals das dem Heidenapostel anvertraute Gebiet betreten würden, um sie persönlich zu widerlegen, allerlei Wirren anrichteten, deren Beilegung dem Apostel nicht wenig Mühe und Kümmerniss verursachte. Von Jerusalem ausgehend hatten sie bereits die Gemeinden von Antiochien beunruhigt, waren von Syrien aus dem Paulus Schritt für Schritt nach Galatien und sogar nach Corinth gefolgt, beharrlich ihren Zweck verfolgend, durch List und Lüge der Paulinischen Mission ein Ende zu bereiten.

Der Apostel konnte sich sagen, dass diese Menschen sich entweder an seine Fersen heften würden, sobald er Anstalt machte, nach Rom zu gehen, oder jetzt schon, nachdem sie in Erfahrung gebracht, dass er in Kurzem nach Rom zu gehen beabsichtigte, dort ihre Vorbereitungen rüsteten, um dem Apostel, sobald er angekommen, entgegenzuarbeiten. Darum diese kurze, aber eindringliche Warnung, aus welcher auf das Bestimmteste hervorgeht, dass sie eben nur an eine Gemeinde gerichtet sein kann, in welcher die Irrlehre noch nicht Fuss gefasst hatte, also nicht an die kleinasiatischen, nicht an die macedonischen Gemeinden, wie neuere Kritiker annehmen, um die Echtheit der Schlusskapitel des Römerbriefs zu verdächtigen.

Wenn Carpzov in den vv. 17—20 eine Beziehung auf die Capp. 14. 15 findet, so widerspricht das dem richtigen Verständniss dieser Capitel durchaus. *M* bemerkt überdiess sehr richtig, dass selbst die Form des Ausdrucks dagegen entscheidet, dort der milde, väterliche, hier der scharfe, fast feindselige Ton. Auch an frühere heidnische Philosophen ist mit Hammond und Clericus nicht zu denken, ebenso wenig an ketzerisch lebende Christen, Epicuräer, wofür Heumann die Sectirer hält.

Erklärt sich die Kürze und Gedrungenheit der Notiz wesentlich aus ihrer Eigenschaft, Nachschrift zu sein, so möchte ich sie doch nicht für ganz unvermittelt ansehen. Die Grüsse des 16. Verses kamen aus einem Herzen, das von dem Hauche brüderlicher Gemeinschaft, so zu sagen, durchglüht war, und noch einmal seine volle Wärme ausströmen liess in der Uebermittlung des Grusses aller Christengemeinden. Das konnte nur geschehen, wenn sich ein Bild der Seele des Apostels darstellte, die Einheit und Einigkeit der ganzen Christenheit, denn eben darin sah er bereits dem Princip nach die Idee verwirklicht, welche ihn mit flammender Begeisterung erfüllte: die ganze Menschheit Ein Mensch in Christo Jesu! Neben dies Bild stellte sich ein tiefer Schatten; so eben hatte dieser Schatten in Corinth über seine lichtesten Gedanken sich gelegt; seine Freude an der Einheit in Christo war ihm durch die eingedrungenen Irrlehrer getrübt worden. Konnte in Rom nicht dasselbe geschehen? Er schrieb seine Nachschrift! Was noch zu erläutern ist, wird die Auslegung bringen.

v. 17. *Σκοπεῖν* auf der Warte stehen und ausspähen, c. accus. im Auge behalten, auf Jemanden Acht haben. — *Τὰς διχοστασ. καὶ τὰ σκάνδ.*, das erstere auf Spaltungen, das zweite auf die sittlichen Unordnungen bezüglich 2 Cor. 10—13, insbesondere 1 Tim. 5, 24. 25. Ohne Zweifel hatten die Römer Kunde von den Wirren in Galatien, in Corinth. Paulus sagt ihnen, dass diese (darum der Artikel) Spaltungen und Aergernisse nichts mit seiner Lehre zu thun haben, dass sie im Gegentheil hervorgegangen seien wider (*παρά*) seine Lehre, in Bekämpfung derselben. — Die Lehre bezeichnet er nicht direct als seine, sondern als „diejenige, welche sie gelernt haben". Es ist nicht daran zu denken, aus diesen Worten mit irgend welchem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit die Meinung zu entwickeln, als könnten sie nur an solche Gemeinden gerichtet sein, welche Paulus selbst im Evangelium unterwiesen habe. Solche Fündlein der negativen Kritik werden durch Röm. 6, 17 hinlänglich beleuchtet und beseitigt. *Ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν*; den Römern wird empfohlen, ihnen — versteht sich für den Fall des Zusammentreffens — auszuweichen. Eine andere Maassregel anzuordnen, hält der Apostel nicht für nöthig. Auf eine officielle Zurückweisung der Irrlehre etwa durch Gemeindebeschluss einzuwirken, konnte ihm schon um desswillen nicht beikommen, weil die Irrlehre noch gar nicht da war, das *ἐκκλίνατε* daher nur eventuell angerathen werden sollte. Es konnte ferner ein Gemeindebeschluss nicht wohl gegen die da draussen provocirt werden. *Τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν*; sagt der Apostel 1 Cor. 5, 12.

v. 18. *Οἱ γὰρ τοιοῦτοι*, denn das sind solche, welche u. s. w. Es ist ein Irrthum von *M*, dass sich hier die Negation mit dem Verbo (*οὐ δουλ.*) zu einem Begriff zusammenschliesse, wie bei *οὐ φημι* und dergl., und dass nun übersetzt werden müsste: den Dienst verweigern. Der Apostel hat keineswegs, wie *M* anzu-

nehmen scheint, die Negation versetzt, denn er wollte nicht schreiben: *οὐ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.* Wohl aber ist der Dat. mit Emphase vor das Verb. fin. gestellt. Jene Irrlehrer nämlich geben sich für *διάκονοι Χριστοῦ* aus, 2 Cor. 11, 23, denn von dem Messias, wie die ungläubigen Juden ihn noch heute sich vorstellen, redeten sie und nahmen die Miene an, als ob sie nun erst die rechte Christologie lehrten. Von diesem *Χριστὸς* war der *κύριος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησ.* himmelweit verschieden. Das sagt der Apostel: **unserm** Herrn Christus dienen sie nicht. Statt nun folgen zu lassen: „sondern ihrem Christus“, setzt der Apostel sofort das Interesse, um desswillen die Irrlehrer ihre Messiaslehre verkündeten: sondern ihrem Bauche dienen sie, cfr. Phil. 3, 18. 19 und 2 Cor. 11, 20. 21, denn nicht umsonst bieten sie ihre Weisheit aus, sondern gegen gutes Honorar — muss ihnen in Corinth etwas Erkleckliches eingetragen haben. „Wenn man euch knechtet, aussaugt, plündert, so ertragt ihr's ganz schön“, sagt der Apostel, — Alles, um dem Bauche zu dienen — im Interesse des Wohllebens handeln sie.

*Διὰ τῆς χρηστολ. καὶ εὐλογ.* *G* übersetzt merkwürdiger Weise: mit ihren schönen Reden und ihren Segenssprüchen. Es kommt wohl vor, dass nomina abstracta von den Griechen in den Plural gesetzt werden, um die Begriffssphäre in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Aeusserungen damit auszudrücken, und dass wir dann genöthigt sind, den Plural mit dem Singular wiederzugeben. Umgekehrt aber dürfte es nicht leicht vorkommen, dass abstracte Begriffe in den Pluralis zu übertragen sind. Stände dort *χρηστολογιῶν* und *εὐλογιῶν*, so könnte man sich die *G*sche Uebersetzung gefallen lassen. Dass aber zumal unter *εὐλογία* Segenssprüche zu verstehen seien, dürfte schwer nachzuweisen sein. Es kommt ein Zweites dazu. *Χρηστολογία* und *εὐλογία* sind Composita, deren zweiter Bestandtheil (*λογία*) in beiden Wörtern derselben ist. Wenn nun *χρηστολογία* nach *G* Schönrednerei bedeutet, wie kommt es, dass er *εὐλογία* nicht mit Wohlrednerei, sondern mit Segenssprüchen übersetzt? Dass *εὐλογία* auch in der profanen Gräcität schöne, wohlgesetzte Rede bedeutet, wolle man nebst den Belegstellen aus Classikern bei Passow-Rost nachsehen. Mit gutem Recht hat daher *M* auf dieser Bedeutung bestanden, und so unterschieden, dass *χρηστολογία* mehr den Inhalt, *εὐλογία* mehr die Form bezeichnet: durch ihre (Artikel *τῆς*) ansprechende und wohlgesetzte Rede. Dadurch bethören sie (*ἐξαπατῶσι*) die Herzen der *ἄκακοι*, der Einfältigen, Arglosen, die, weil sie selbst nichts Böses im Sinne haben, auch von Andern nur Gutes denken.

v. 19. T. R. mit E. und einigen Minusk. liest: *Χαίρω οὖν τὸ ἐφ' ὑμῖν*. D. F. G., ebenso, mit Weglassung von *τό*; dagegen lesen ℵ. A. C. L. P.: *ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω.* So Tschd.-Gebh. — Ferner liest T. R. mit ℵ. A. C. L. P. *μὲν* nach *σοφούς*, von Tschd.-Gebh. nicht aufgenommen. Nach Tholuck, de Wette, Philippi ist *γὰρ* dem in v. 18 vorangegangenen *γὰρ* coordinirt, also

zurückzuführen auf *ἐκκλίνατε ἀπ᾽ αὐτῶν* v. 17. „Es drückt die gute Zuversicht aus, welche der Apostel hegt, dass er mit seiner Ermahnung bei ihnen Gehör finden werde". Allein dies parallele *γὰρ* ist wider den neutestamentlichen Sprachgebrauch (Auch in 15, 26. 27 keine Coordinirung, sondern einfache Wiederholung). In dieselbe Kategorie gehört Rückert's, von *G* angenommene Erklärung: „wenn ich euch warne, wie ich eben that (v. 17. 18), so geschieht es darum, weil das Gerücht von eurem Gehorsam gegen das Evangelium sich überall verbreitet hat, und somit jene Leute ohne Zweifel von eurer Gemeinde reden hören und auf euch losgehen werden, um euren Glauben auszubeuten, wie sie dies an andern Orten gethan haben", denn auch bei dieser Erklärung ist *γὰρ* in v. 19 parallel gefasst mit *γὰρ* in v. 18. Dasselbe ist zu sagen von Reiche's und Köllner's Auslegung, welche etwa so lautet: „ich warne euch solchermaassen, weil ich wünsche, dass ihr zu eurem weit und breit bekannten Gehorsam noch die Klugheit und Einfalt hinzukommen lasset, welche euch gegen die Verführung sicher stellen werden."

*Γὰρ* muss auf irgend eine Aussage in v. 18 zu beziehen, also zu subordiniren sein. Das ist nun in verschiedener Weise versucht worden. Constant ist nur die Anknüpfung an *ἄκακοι*. Nach Fritzsche hat der Apostel begründen wollen, weshalb er die Römer zu den *ἀκάκοις* zählt. Darum nämlich, weil ihr Gehorsam (sc. gegen das Evangelium) wohl bekannt ist. So schon Origenes. — Jedoch dürfte das Gegentheil wahr sein. Der wirkliche, tief gegründete Glaubensgehorsam ist das sicherste Schutzmittel gegen alle Verführung.

Am besten *M*: „nicht ohne Grund sage ich: die Herzen der Arglosen, denn euch werden sie nicht verführen, weil ihr nicht etwa zu den blossen *ἀκάκοις* gehört, sondern euch so sehr durch Gehorsam (sc. gegen das Evangelium) auszeichnet, dass dies allbekannt geworden; ich freue mich daher über euch, will jedoch u. s. w." Mit Recht macht *M* auf das nachdrücklich vorangestellte *ὑμῶν* aufmerksam, welches in gegensätzlicher Beziehung zu *ἀκάκων* steht. Indem ich mich dieser Erklärung anschliesse, bemerke ich, dass es genügt, am Schlusse von v. 18 *τῶν ἀκάκων* zu wiederholen, etwa so: *τῶν ἀκάκων λέγω, ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακ.* Der Apostel sagt ausdrücklich, dass er mit den *ἀκάκοις* die Römer nicht habe meinen können, denn eine solche Arglosigkeit, die sich nichts Schlimmes dabei denkt, auch das directe Gegentheil der gesunden Lehre anzuhören, wenn es *μετὰ χρηστολογίας καὶ εὐλογίας* vorgetragen wird, ist nur bei solchen möglich, bei denen es noch an der rechten Unterordnung ihres innern Menschen unter das Evangelium fehlt; arglose Hingebung an die Irrlehre hat Mangel an Gehorsam gegen die rechte Lehre zur Voraussetzung.

Der Apostel sagt also in zarter Weise, dass er seine Warnung nicht ausgesprochen habe, weil er dafür gehalten, die Römer seien *ἄκακοι* (einfältige, harmlose) Menschen, die eben um ihrer Einfalt

(Dummheit!) willen gewarnt werden müssten. „Ueber Euch, sagt der Apostel, freue ich mich!" — Diese Freude aber schliesst nicht den Wunsch aus, die Römer möchten weise sein in Betreff des Guten, unverworren aber in Betreff des Bösen. *G* übersetzt: „dass ihr klug sein möchtet, wo es das Gute, einfältig, wo es das Böse gilt." *M* hält 19b in der Sphäre des Allgemeinen; es soll mit dem *σοφ. εἶναι εἰς τὸ ἀγ.* die Treue gegen das reine Evangelium, mit dem *ἀκερ. εἰς τὸ κακ.* die mit dem Bösen unvermischte, sittliche Haltung gemeint sein. Man sieht nicht recht ein, wozu diese allgemeine Bemerkung. Das *θέλω — κακὸν* muss an der Warnung eine Seite hervorheben, welche auch für die Römer, wiewohl der Apostel ihre Treue gegen das Evangelium vollständig anerkennt und sie darum hinlänglich gesichert gegen die Verführung erachtet, noch einen besondern Werth hat. Was wäre denn wohl das *ἀγαθὸν* in diesem Zusammenhange? Ich meine, dass es allewege gut ist (frommt), die Gefahren kennen zu lernen, welche Irrlehrer dem Seelenleben bringen, zu dem Ende aber durch treue und gewissenhafte Lehrer mit dem Wesen und Wirken solcher Menschen bekannt gemacht zu werden. Man wird dadurch in den Stand gesetzt, nicht nur sich selber zu hüten, sondern auch andere zu warnen.

Es giebt freilich noch eine andere Weise, das Böse der Verführung kennen zu lernen — die nämlich aus eigner Erfahrung zu seinem eignen grossen Schaden. Darauf zielt der Apostel, wenn er wünscht, dass die Römer *ἀκέραιοι* sein möchten *εἰς τὸ κακόν*.

Das getreue Warnen hat jedesmal die Wirkung, weise zu machen in Betreff dessen, was frommt, und uns mit dem Bösen unverworren zu erhalten. Und das ist's, was der Apostel bei den Römern erreichen möchte. Zugleich wird aus dieser Darlegung erhellen, weshalb das *μὲν* hinter *σοφοὺς* zu streichen ist. Es würde die Begriffe *σοφοὶ* und *ἀκέραιοι* auseinander halten, während doch der Apostel den Römern eine *σοφία* wünscht, die mit üblen Erfahrungen unverworren ist.

v. 20. Statt *Ἰησ. Χοῦ* liest *Ἰησοῦ* ℵ. B. So auch Tschd.-Gebh. Richtig, weil *τοῦ κυρίου ἡμ.* vorangeht; in solchem Falle aber von dem Apostel niemals *Χριστοῦ* hinzugefügt wird (vergl. Mayerhoff Brief an die Colosser S. 7. u. s. w.) — Für *συντρίψει* lesen *συντρίψαι* A. 67** Theodor. Oecum. Hieronym. Ambros. Ruf. 20b lassen D. E. F. G. ganz weg. T. R. mit einigen Minusk. fügen *ἀμὴν* bei.

Gott heisst *θεὸς τῆς εἰρήνης*; dadurch wird im Voraus angedeutet 1) dass diejenigen, welche Zwiespalt und Aergerniss anrichten, nicht von Gott sein können, sondern von dem Verführer *κατ' ἐξοχ.* von dem Satan, also auch dessen Werk ausrichten, 2) dass es nicht der Wille des Friedensgottes sein könne, diese Werkzeuge des Satans auf die Länge zu dulden. Man vergleiche 2 Cor. 11, 15.

*Συντρίψει τὸν σατ. ὑπὸ τ. πόδ. ὑμ.* erinnert an Gen.

3, 15. Diese verführerischen Menschen sind Emissaire des Satans, Schlangenbrut. Christen aber, die dem Evangelio gehorsam sind, sind auch Erben der Verheissung des Protevangeliums. Das Werk des Verheissenen ist auch ihr Werk. Wie Christus der Schlange den Kopf zertritt, so alle, die in Christo sind. Das Alles aber ist von Gott. Darum ist es schliesslich auch wiederum Gott, welcher in Christo den Satan unter unsere Füsse tritt. Dies successive Zertreten des Gewürms, wie es durch das Werk der Heiligen sich täglich vollzieht, wird schliesslich von dem Gotte des Friedens definitiv verrichtet werden. Er wird den Satan zermalmen unter „eure Füsse", sagt der Apostel den Römern und zwar *ἐν τάχει*. Viele haben darin eine Hinweisung auf die Parusie Christi gefunden. *G* nicht. Er sagt: *τάχει* bezeichnet keineswegs das unmittelbare, das nahe Bevorstehen einer Thatsache, sondern die Schnelligkeit, womit sie vor sich geht. Paulus habe also nicht die Nähe des Siegs verkündigen wollen, sondern den schnellen Siegserfolg, wenn der Kampf erst angehoben habe. — Ich bin auch der Meinung, dass der Apostel aus der Glaubenstreue der Römer argumentirt. Kommen die Irrlehrer — so will er sagen — so wird's mit ihnen bald ein Ende haben. Gott wird den Satan unter euren Füssen zermalmen in Bälde, d. h. nach kurzem Kampf. Streitet der Glaube mit den Waffen, womit Gott selbst in Christo ihn gegürtet hat, streitet er ernstlich, so dauert's nie lange.

*Ἡ χάρις τ. κ.* Der gewöhnliche Segenswunsch am Schluss. Doch hat der Apostel nicht schliessen wollen, ohne Grüsse von Corinth beizufügen. Er lässt diese nunmehr folgen, die Schlussformel mit Amen wiederholend.

vv. 21—24. Hinter v. 21 lesen F. G. *καὶ ὅλαι αἱ ἐκκλησίαι*, herübergenommen aus v. 16. v. 24 fehlt in ℵ. A. B. C. Or. Daher von Tschd.-Gebh. in den Text nicht aufgenommen. *M* für die Recept., *G* dagegen.

Die Grüsse von vv. 3—16 haben das Gemeinsame, dass sie vom Apostel selbst herrühren und an Mitglieder der römischen Gemeinde gerichtet sind. Dagegen sind die Grüsse im Nachtrage vv. 21—23 von Gehülfen und Freunden, die sich in der Umgebung des Apostels befinden, also solche Grüsse, die der Apostel nur bestellt, oder deren Einfügung in den Nachtrag er gestattet. Wir begreifen wie aufmerksame Abschreiber dazu gekommen sind, hierhin die *ὅλαι καὶ ἐκκλησίαι* aus v. 16 zu übertragen. Erwägt man, dass die Leute aus des Apostels Umgebung in Corinth den Römern persönlich nicht bekannt waren, so bedarf es der Fiction nicht, als habe der Apostel dieselben in den Nachtrag verwiesen, um seine apostolische Stellung in einem Schreiben, wie der Römerbrief, frei von jeder Nebenstellung und Hülfsarbeit rein heraustreten zu lassen. Man grüsst doch nur von Bekannten. Der allgemeinen Bekanntschaft, welche Christen als solche unter einander haben, war bereits durch v. 16 genügt. Somit hätten nur besondere Beziehungen die Aufnahme der

Gehülfengrüsse in den eigentlichen Brief rechtfertigen können. Solche bestanden zur Zeit noch nicht. Timotheus zwar hatte für diejenigen Gemeinden, in welchen er mit dem Apostel thätig gewesen war, eine hervorragende Bedeutung und durch seine Persönlichkeit besonderes Interesse. Alles das war für die Römer nicht vorhanden. Doch erschien es den Freunden und Gehülfen in Corinth wünschenswerth, auch ihrerseits Grüsse anzuschliessen, und dem Apostel konnte es nicht unlieb sein, wenn so die römische Gemeinde davon in Kenntniss gesetzt wurde, dass er in Corinth Freunde und Mitarbeiter um sich hatte.

Dass Timotheus zur Zeit der Abfassung des Briefs in Corinth war, um an der Reise nach Jerusalem Theil zu nehmen, wissen wir aus Act. 20, 4. Ebendaselbst ist Sosipatros als Reisebegleiter des Apostels erwähnt, vorausgesetzt, dass Sopatros derselbe Name ist mit Sosipatros. Jason stammte auch aus dieser Provinz; ungewiss jedoch, ob er derselbe sei mit dem Jason Act. 17, 5. — *Λούκιος*, nicht Lucas, wie Origines will, ob identisch mit dem Cyrenier Lucius Act. 13, 1 gleichfalls ungewiss. — Wegen *συγγενεῖς* s. die Bemerkung zu vv. 7. 11.

v. 22. Tertius, ein den Römern sehr geläufiger Name. Dass Paulus dem Schreiber anheimgab, seinen Namen und Gruss selbst zu melden, hat etwas Ungewöhnliches nicht. — Dass Paulus seine Briefe zu dictiren pflegte, geht aus 1 Cor. 16, 21. Col. 4, 18. 2 Thess. 3, 17 nicht so sicher hervor, wie *M* anzunehmen scheint. Den Galaterbrief scheint der Apostel eigenhändig niedergeschrieben zu haben Gal. 6, 11. Es hindert nichts, anzunehmen, dass der Apostel den Gemeinden gewöhnlich Abschriften seiner Briefe zugeschickt, welche er mit seiner Namensunterschrift und einem selbstgeschriebenen Gruss versah. Mich wenigstens will es bedünken, als sei es mit der Stellung eines so hoch begnadigten und reich begabten Mannes nicht wohl zu vereinigen, dass er einen Brief von dem Umfange und von der Wichtigkeit, wie der Römerbrief, einem Schreiber in die Feder sollte dictirt haben, dazu sind die Gedanken viel zu schwer, der Ausdruck viel zu gedrungen.

Uebrigens habe ich mich über das von dem Apostel bei Abfassung des Römerbriefs beobachtete Verfahren ausführlicher zu 15, 13 ausgesprochen.

v. 23. Mit grosser Zuversicht bezeichnet *G* den 1 Cor. 1, 14 genannten Cajus als den *ξένος τοῦ ἀποστόλου*. Beweisen lässt sich das nicht. Auch steht dahin, ob nicht dennoch dieser Cajus mit dem Derbäer Act. 20, 4 identisch war. Nach Origenes soll er später Bischof von Thessalonich gewesen sein. *Ὁ ξένος μου*. Paulus herbergte bei ihm. *Καὶ τῆς ἐκκλησίας*. Nach *M* hätte dieser Genitiv Beziehung darauf, dass Cajus sein Haus zu den Gemeindeversammlungen hergab. Auch könne es, wie er meint, so gefasst werden, dass mit der Beherbergung Pauli zugleich sehr zahlreiche Besuche der Gemeindeglieder verknüpft waren. Nach *G*

wollen die Worte nur dies sagen, das Haus des Cajus sei in besonderem Maasse ein Sitz der Gastfreundschaft gewesen; es habe allezeit zur Aufnahme fremder Christen in Corinth offen gestanden.

Beides unrichtig. Wie der Apostel Philemon v. 13 mit unnachahmlicher Feinheit ausführt, dass Onesimus ihm gedient habe in den Banden des Evangeliums an des Philemon Statt, so will Paulus sagen, erfülle Cajus an ihm einen Liebesdienst, den die ganze ἐκκλησία an ihm zu erfüllen schuldig gewesen wäre; er ist der ἐκκλησία ξένος. Die Gemeinde übt durch ihn Gastfreundschaft an dem Apostel, darum ist er sein und der Gemeinde Wirth, Herbergsvater. Man vergl. v. 13.

Es folgen nun Grüsse von zwei angesehenen Corinthischen Christen, von Erastus, dem Kassenverwalter der Stadt, Stadtkämmerer, wohl nicht derselbe mit Act. 19, 22, vielleicht eher mit dem in 2 Tim. 4, 20. — Quartus unbekannt. Der Apostel sagt von ihm nichts weiter, als dass er ἀδελφὸς sei.

Ueber v. 24 und seine Stellung zum Briefganzen habe ich mich zu 15, 13 ausgesprochen. *G* findet den T. R. unecht. *M* vertheidigt den Vers, indem er sich auf die Wiederholung des Schlusssegenswunsches in 2 Thess. 3. 16. 18 beruft. Dagegen macht *G* geltend, dass in der betreffenden Thessalonicherstelle sämmtliche Handschriften den Doppelsegenswunsch bringen, während sich der T. R. von 16, 24 in keinem der vier ältesten MSS. findet. — *G* hat jedoch unbemerkt gelassen, dass sich in jedem der Codd. ℵ. A. B. C. die Doxologie am Ende des 16 Cap. befindet, diese aber durch den Briefschluss in v. 24 als ein unbegreifliches hors' d'oeuvre bezeichnet worden wäre, was man dem echt Paulinischen, die ganze Heilslehre summarisch auffassenden Inhalte gegenüber nicht aufkommen lassen wollte und konnte. Da gab es denn kein besseres Mittel, als v. 24 zu beseitigen und dafür die Doxologie als Briefschluss eintreten zu lassen.

Dagegen haben D** F. G. L. welche v. 24 bringen, die Doxologie am Ende des Capitels nicht. So bleibt nur Cod. E., die sehr mangelhafte Abschrift des Sangermannensis, welcher beides hat: die Doxologie und den doppelten Segenswunsch. Wenn nun aber die Zeugenschaft gerade dieses Cod. von sehr zweifelhaftem Werthe ist, so dürfte feststehen,

> dass diejenigen Urkunden, welche die Doxologie am Schluss des Capitels bringen, v. 24 weglassen; diejenigen aber, welche die Doxologie gar nicht, oder am Ende des 14. Cap. haben, mit dem 24. Verse schliessen.

Es wird daher wohl richtig sein, dass der Segenswunsch v. 24, und die Stellung der Doxologie in reciprokem Verhältniss zu einander stehen, und dass, wer die Doxologie am Schluss der Capitels aus wichtigen Gründen, wie ich gethan habe, beanstandet, die Echtheit des 24. Verses gar nicht in Frage ziehen kann.

Aber auch *M*, welcher dem T. R. folgt, hält an der Echtheit

dieses Verses entschieden fest. Er bringt dazu das treffende Wolf's: „ita hodiernum, ubi epistola vale dicto consummata est et alia paucis commemoranda se adhuc offerunt, scribere solemus: vale iterum“.

---

Es erübrigt noch, einige exegetische Bemerkungen zu der Doxologie nachzutragen, deren wesentlichen Inhalt ich bereits zu 15, 13 dargelegt habe.

Die schwierige Structur der Periode kann ich erst in Besprechung ziehen, wenn ich Einzelnes klar gestellt habe. Das *εὐαγγέλιόν μου* nur hier ausser Röm. 2, 16 und 2 Tim. 2, 8. Die Specialität des Paulinischen Evangeliums ist die schlechthinnige Universalität des Heils, also die Botschaft von der Berufung der Heiden. *Τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* soll sein nach Etlichen: die Predigt, deren Urheber Jesus Christus ist; nach *M*: die Predigt, welche Christus durch den Mund des Paulus erschallen lässt in der Welt; nach *H*: das Wort, sowie es Christus, so lange er auf Erden war, gepredigt hat; nach *G*: die Predigt, deren Gegenstand Jesus Christus ist. *Καὶ τὸ κήρυγμα* soll von *κατὰ* abhängen und Epexegese sein zu *τὸ εὐαγγ.*, hervorgegangen aus der demüthigen Pietät des Apostels (*M*) oder aus dem Bestreben, ein Missverständniss des *εὐαγγ. μου* abzuwehren, als wäre der von ihm gepredigte Christus nicht derselbe, als der Christus der apostolischen Predigt überhaupt. *Κατὰ ἀποκάλυψιν* nach *M* dem *κατὰ τὸ εὐαγγ.* coordinirt; nach *G* Näherbestimmung zu *κήρυγμα* die Norm ausdrückend, nach welcher die apostolische Predigt erfolgt. *Χρόνοι αἰώνιοι* die von Erschaffung der Welt bis auf Christum verflossenen Jahrhunderte.

v. 26. *Διά τε γραφ. προφητ.* *Τε* verbindet *γνωρισθέντος* mit *φανερωθ.* — *Γραφαὶ προφητ.* ohne Artikel: prophetische Schriften als Kategorie, Urkunden der Gottesoffenbarung, nicht diese oder jene Schriften oder gar ihr Complex. Nach *M* sind die alttestamentlichen Weissagungen gemeint, an welche die evangelische Predigt anknüpft; nach *G* neutestamentliche Schriften, sofern ihre Verfasser auch *προφῆται* gewesen.

V. 27. *Μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, dem durch Jesum allein weisen Gott, d. h. dem Gotte, welcher durch Jesum Christum als allein weise erscheint, sintemal durch die Erscheinung Jesu Christi und sein Werk die höchste Manifestation der göttlichen Weisheit erfolgte. *G* macht hinter *θεῷ* ein Komma und bezieht *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* auf den ergänzenden Gedanken: ich blicke zu Gott auf, verlasse mich in allem, was euch angeht, auf Ihn durch Jesus Christus.

Damit ist eben auch angegeben, wie sich *G* den Dativ *τῷ δὲ δυναμένῳ* mit dem darauf folgenden *μόνῳ σοφῷ θεῷ* erklärt. Nach ihm liegt eine grossartige Ellipse vor, veranlasst durch die fromme Erhebung des Ap. am Schluss seines Briefs. Die Worte:

ich blicke auf, kommen gar nicht zu Papier; sie werden vertreten durch den thatsächlichen Aufblick. So *G*.

Statt der Ellipse hat *M* ein Anacoluth: „Im lebendigen Drange der Ideen ist Paulo die syntactische Structur entgangen, er knüpft den rückständigen Ausdruck der Lobpreisung an, ohne zu beachten, dass δυναμένῳ und θεῷ ihre Rection noch nicht haben". So *M*.

Nach Tholuck, B. Crusius, Philippi ist der Apostel von der beabsichtigten Doxologie auf Gott abgelenkt worden zu einer Doxologie auf Christum, und zwar anakoluthisch. Aeltere Exegeten haben ᾧ für einen pleonastischen Hebraism., noch andere für gleichbedeutend mit αὐτῷ erklärt, endlich sind Suppletionen in der Weise *G*s bereits von Erasmus (gratias agamus) und von Erh. Schmidt (συνίστημι ἡμᾶς) beliebt worden.

Nach meinem Dafürhalten ist die exegetische Aufgabe, welche die Doxologie stellt, grammatisch nicht gelöst; ein weiterer Versuch dürfte daher nicht überflüssig sein. Mich leitet dabei die Ueberzeugung dass μόνῳ θεῷ σοφῷ in v. 27 nicht zu übersetzen ist: dem allein weisen Gott, so dass μόνος in σοφὸς aufgeht, sondern dem einigen, weisen Gott (versteht sich in attributiver Beziehung zu τῷ δυναμένῳ, also: dem, der euch helfen kann, der da ist einiger, weiser Gott — wegen des fehlenden Artikels vor μόνῳ). Denn soviel ist mir gewiss, dass μόνῳ σοφῷ θεῷ in irgend welcher pragmatischen Beziehung zu εὐαγγέλιόν μου steht. Wie nämlich in den vv. 25 und 26 die Grundzüge des göttlichen Heilsrathschlusses aufgezeichnet sind, so hat der Apostel sicher in μόνῳ σοφῷ θεῷ angegeben, wie sich Gott nach seinem (des Apostels) Evangelio in der Verwirklichung des Heils darstelle. Denken wir an die echt Paulinische Ausführung in Röm. 3, 29 u. s. w.: ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον, οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; Ναὶ καὶ ἐθνῶν, ἐπείπερ εἷς ὁ θεός, und an v. 31: νόμον οὖν — ἱστάνομεν, so erkennen wir leicht, welches Interesse der Apostel daran hatte, nachzuweisen, dass sein Evangelium die Einheit Gottes nicht beeinträchtige, sondern feststelle. Nicht minder nimmt Paulus für sich in Anspruch, die Heilsöconomie als System der absoluten Weisheit entwickelt zu haben (1 Cor. 2, 6 u. s. w.); er hebt geflissentlich hervor, dass gerade die eigenthümlichen Wege Gottes mit den Heiden die wunderbare Weisheit Gottes in das hellste Licht stellen. So wird Eph. 3, 8. 10 das als die dem Apostel verliehene Gnade bezeichnet, dass er unter den Heiden predigen solle den unergründlichen Reichthum Christi, damit jetzt den Mächten und Obrigkeiten in den himmlischen Regionen durch die Gemeinde die mannigfaltige Weisheit Gottes kund werde. Die abstract monotheistische Theologie der Juden hatte ausser der Gesetzgebung kein Eingreifen Gottes in die Geschichte, keinen göttlichen Geschichtsplan, keine für den einen höchsten und letzten Zweck geordneten Zeitläufte, also kein System der göttlichen Weisheit. Die Paulinische Geschichtsanschauung

hat allein in ihrem auf die Einigung der Menschheit, bez. auf die Berufung der Heiden gerichteten Heilsrathschluss Gottes ein organisches Princip, die unerlässliche Bedingung eines jeden System's. Die Offenbarung des einigen, weisen Gottes ist demnach durch Jesum Christum geschehen.

Soviel über den innern Zusammenhang zwischen dem Paulinischen Evangelium und dem *μόνος σοφὸς θεός*.

Nun über die Verbindung des *τὸ κήρυγμα Ἰησ. Χριστοῦ* mit dem Vorhergehenden. Die Coordinirung des *κήρυγμα* mit *εὐαγγέλιον* dürfte sich geradezu als unmöglich herausstellen. Was soll doch diese Zuthat? Die Exegeten reden von illustrirenden Epexegesen. Allein ist das *κήρ. Ἰ. Χ.* wirklich nur eine Eigenthümlichkeit des *εὐαγγέλιόν μου*? Und gesetzt, der Apostel hätte das, was der Predigt des Gesammtapostolats zusteht, als ein Sonderliches für sich reclamirt, hätte man in diesem Falle für *τὸ κήρ.* nicht die einfache, nur durch ein Komma getrennte Anreihung an *εὐαγγέλιον* erwarten müssen? Statt dessen erscheint *καὶ τὸ κήρ.*

Dies Bedenken allein dürfte genügen, um die herkömmliche Auslegung zu verwerfen. *Καὶ* ist nicht copulativ, sondern argumentativ. Das *κήρυγμα* ist nicht epexegetisch mit *εὐαγγ. μου* verbunden (d. i. nicht Apposition), sondern gehört als Subject zu dem mit *τῷ δὲ δυναμένῳ* anhebenden Satze, dessen Copula *ἐστι*, wie in hundert andern Fällen hier weggelassen ist.

Der Dativ *τῷ δὲ δυναμένῳ* ist aber hier Dativ des Interesses (dativ. commodi): „für den (im Dienste dessen), der euch kräftigen kann, ist (steht) nach meinem Evangelio auch das *κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

*Τὸ κήρυγμα Ἰ. Χρ.* ist mehr als „die Predigt, deren Inhalt Jesus Christus ist". Man hat zurückzugehen auf die Formel *κηρύσσειν τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* oder was dasselbe, *ὁ Χριστός* (Act. 9, 20). *Τὸ κήρ. Ἰ Χ.* ist also die feierliche Verkündigung oder Proclamation Jesu als des Christ, wofür auch einfach gesagt werden konnte: Jesu Christi.

*Μόνῳ σοφῷ θεῷ* ohne Artikel ist, wie bereits bemerkt worden, attributive Näherbestimmung zu *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρ.* „welcher ist ein einiger, weiser Gott durch Jesum Christ". Dem deutschen Sprachgefühl würde es entsprechender sein, das entferntere *τῷ δὲ δυναμ.* durch ein Pronomen an den Schluss heranzuziehen: „Ihm, der ein einiger, weiser Gott ist durch Jesum Christ!"

Nun die selbstverständlich auf *θεὸς* bezügliche Doxologie.

Fragen wir uns, welchen Zweck der Apostel mit der Doxologie verfolgt, so erinnere ich daran, dass die vv. 25—27 hinter 14, 23 gehören und den ethischen Theil, nachdem der Apostel alle darauf bezüglichen Fragen erledigt und an die Stelle des gesetzlichen Sündenbegriffs den evangelischen eingeführt: „*πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν*, abschliessen, wie die Doxologie 11, 36

nach vollständiger Enthüllung der Gnade Gottes in Christo Jesu den dogmatischen.

Das *στηρίζειν* sieht überdies auf das Ethische zurück, wie das *κήρυγμα* auf das Dogmatische. Der Apostel zeigt durch die Schlussdoxologie, wie Ethisches und Dogmatisches seinen Quellgrund und seine Verwirklichung hat in dem einigen weisen Gott durch Jesum Christum. Denselben Inhalt, dogmatisch angewendet, hat die richtig verstandene Doxologie Röm. 11, 36 als Abschluss des ersten Haupttheils.

Noch ein Rückblick auf den Abschnitt 15, 14 bis zum Schluss!

*G* sagt: „es ist leicht zu zeigen, dass dieser Theil in enger Wechselbeziehung steht zu der in briefliche Form gekleideten Einleitung (1, 1—15). Der Apostel entschuldigt sich wegen der Freiheit, mit welcher er an die römischen Christen schreibt, indem er an seine Sendung zu den Heiden erinnert (15, 14—16). Dieser Stelle entspricht die in Cap. 1, 14. 15, wo er sich für einen Schuldner des Evangeliums, gegenüber den Heiden, die Römer inbegriffen erklärt. Er legt dann dar (15, 17—24), was ihn bis dahin im Morgenlande zurückgehalten. Damit vervollständigt er, was er 1, 11—13 von der Unmöglichkeit gesagt, früher nach Rom zu gehen. Die persönlichen Grüsse, welche wir im ersten Theil des 16. Cap. finden, entsprechen der Adresse 1, 7. Die Doxologie endlich (16, 25—27) führt uns wieder zu dem Gedanken zurück, mit welchem der Brief begonnen hatte (1, 1. 2), nämlich der Verwirklichung des göttlichen Plans durch das Evangelium, wie sie im Voraus im A. B. verheissen war. So schliesst sich der Ring; bei jeder andern Auffassung, ob man nun das Ende des Briefs in Cap. 11 oder in Cap. 14 verlegt, wird er durchbrochen.

So *G*, der, wenn ich ihn recht verstehe, in der Anordnung der Schlusscapitel ein untrügliches Beweismittel für die Zugehörigkeit derselben zum Briefganzen findet. Man fragt sich unwillkürlich, ob die behauptete Correspondenz zwischen den Momenten der Einleitung und des Schlusses sich providenziell so gestaltet habe oder ob dem Apostel selbst diese Kunstform des Briefs angehört. In dem einen, wie in dem andern Falle ergeben sich so erhebliche Bedenken, dass es schwer wird, für die Zuversichtlichkeit des *G* eine Erklärung zu finden. Mir wenigstens gereicht es zur Beruhigung, dass die Integrität des Römerbriefs auf ganz anderen Gründen beruht, als auf den angeblichen Analogien zwischen Einleitung und Schluss desselben.

Ich gebe zur bessern Uebersicht noch den Ordnungsplan des zweiten Theils des Römerbriefs, wie er sich mir gestaltet hat.

An der Spitze desselben steht die Frage:

Wozu das Erbarmen Gottes die Christen verpflichtet?

Im Allgemeinen: zur Hingabe ihres Leibeslebens in den Dienst Gottes.

Im Besondern:

A) in Bezug auf die Gemeinde, zur Auswirkung des göttlichen Willens (12, 2):

1) Dadurch, dass sie alle ihre Kräfte, bez. die ihnen verliehenen ausserordentlichen Gaben zum Besten der Gemeinde verwenden.

Das ist das Gute, welches Gott will (12, 3—8).

2) Dadurch, dass sie gegen ihre Mitchristen ungeheuchelte Liebe beweisen.

Das ist wohlgefälliges Wesen, welches Gott will (12, 9—16).

3) Dadurch, dass sie allen ihren Mitmenschen, auch ihren Feinden Gutes thun.

Das ist vollkommenes Wesen, welches oder wie es Gott will (12, 17—21).

B) In Bezug auf die Welt hat der Christ sich als Christ zu beweisen:

1) gegen die weltliche Obrigkeit (13, 1—7),
2) gegen seine Mitmenschen im weltlichen Umgang und Verkehr (13, 8—10),
3) in seinem Verhalten zu den weltlichen Lustbarkeiten (13, 11—14),
4) in seinem Verhalten zu den irdischen Genussmitteln (Cap. 14).

Zum Schluss: Ermahnungen zur Eintracht in der Gemeinde. Nachrichten aus der Heidenmission. Grüsse.

Gott die Ehre!

## Nachtrag zu S. 137 Z. 27.

Denen, welche meinen, Paulus hätte, um diesen Sinn klar auszusprechen, vor *ὁ ὢν* — ein *καὶ* setzen müssen, ist zu erwidern: Mit dem *καὶ* würde die rhetorische Wucht der asyndetischen Verbindung geradezu vernichtet. Aus vielen Stellen des Philo ist das Gesetz deutlich zu erkennen: *Καὶ* zählt, das Asyndeton steigert. Der *Χριστὸς κατὰ σ.* ist mit dem *ὁ ὢν ἐπὶ π. ϑ.* schlechterdings in ein additives Verhältniss nicht zu bringen: zwischen beiden Nominibus besteht ein superlatives, und das ist nach der Rethorik nur asyndetisch auszudrücken.

# Druckfehler.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Seite | 19 | Zeile | 16 v. u. | lies: | derselben, statt desselben. |
| „ | 24 | „ | 2 v. o. | „ | verstehen, statt zu verstehen sei. |
| „ | 117 | „ | 10 v. o. | „ | d) 11, 1 statt d) 11. |
| „ | 118 | „ | 14 v. o. | „ | Anhangs statt Anfangs. |
| „ | 125 | „ | 15 v. o. | „ | indischen statt irdischen. |
| „ | 157 | „ | 1 v. u. | „ | reden statt werden. |
| „ | 166 | „ | 21 v. o. | „ | dennoch statt demnach. |
| „ | 259 | „ | 15 v. u. | „ | Culte statt Citate. |
| „ | 396 | „ | 10 v. o. | „ | Vers 5 statt Vers. |

Sofort erkennbare Fehler sind nicht notirt worden.





